

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**El pensamiento político del confucianismo y la construcción del
Régimen Tianxia-Imperio**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Yuchen Zhang

Directores

**José Luis Villacañas Berlanga
Antonio Rivera García**

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

TESIS DOCTORAL

**El pensamiento político del confucianismo y
la construcción del Régimen Tianxia-Imperio**

PRESENTADA POR

Yuchen Zhang

Directores

Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Prof. Dr. Antonio Rivera García

Madrid, 2019

DECLARACIÓN DE AUTORÍA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña. Yuchen Zhang,
estudiante en el Programa de Doctorado Doctorado en Filosofía,
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

El pensamiento político del confucianismo y la construcción del Régimen
Tianxia-Imperio

y dirigida por: Dr. José Luis Villacañas Berlanga y Dr. Antonio Rivera García

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 28 de agosto de 2019

Fdo.: 张宇晨

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

DEDICATORIA

**Mi tesis la dedico con todo mi amor y cariño
a mi madre Yan y mi padre Bin
por creer en mi capacidad
por quererme tanto**

Me siento orgullosa y feliz por ser su hija

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| DECLARACIÓN DE AUTORÍA | 3 |
| DEDICATORIA..... | 5 |
| ÍNDICE | 7 |
| RESUMEN..... | 11 |
| SUMMARY | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| PRIMERA PARTE. Desarrollo del Sistema Tianxia y del pensamiento confucianista | 27 |
| CAPÍTULO 1. El origen del Concepto de Tianxia..... | 29 |
| 1. El significado original del “Tianxia” | 30 |
| 2. El nacimiento del Régimen de Tianxia como un régimen político y la configuración del modelo de Familia-Reinos-Tianxia | 33 |
| 3. La decadencia del Modelo Familia-Reino-Tianxia | 48 |
| 3.1. Reforma en la división de distritos administrativo y agrarios: el Sistema de Prefecturas y Condados (郡县制) Prematuro y el nacimiento de la burocracia primaria. 53 | |
| 3.2. Reforma en el sistema militar..... | 58 |
| 3.3. Reforma en la educación | 61 |
| CAPÍTULO 2. El nacimiento del confucianismo: como partidario del sistema Tianxia | 64 |
| 1. Cien Escuelas de Pensamiento..... | 64 |
| 2. Patrimonio humanista de la política de la Zhou Oeste | 68 |
| 2.1. Distintos significados del Rito | 69 |
| 2.2. La naturaleza política de la “virtud” y su sentido ético..... | 69 |
| 3. La formación y el desarrollo del pensamiento confucianista | 71 |
| 3.1. Ru, Confucio y el confucianismo | 71 |
| 3.2. Los Seis Clásicos y la influencia de la historia en el confucianismo | 73 |
| 3.3. El pensamiento político de Confucio y sus frutos..... | 73 |
| 3.4. La ejecución de Ren en la política de Mencio y su pensamiento de “orientado por el pueblo” | 78 |
| CAPÍTULO 3. Las interpretaciones sobre el poder político de las escuelas filosóficas principales: la Legalista y la Taoísta. | 83 |
| 1. La Escuela Legalista | 83 |
| 1.1. El origen político del pensamiento de los Legalistas | 83 |
| 1.2. La esencia de la Escuela Legalista | 88 |
| 1.3 La metodología política de Shang Yang y su práctica | 89 |
| 1.4. La intriga política de Han Fei..... | 92 |
| 2. La posteriormente determinada Escuela Taoísta..... | 95 |

| | |
|---|-----|
| 2.1. Lao Zi y Zhuang Zi | 96 |
| 2.2. El Tao (道) y el De (德) | 97 |
| 2.3. La ideología principal de “no-forzar” | 98 |
| 2.4. El Misticismo en Lao Zi y Zhuang Zi | 100 |
| CAPÍTULO 4. El establecimiento del poder hegemónico de tipo imperial y el retiro de la Escuela Confucianista | 101 |
| 1. La contraposición y la convergencia entre los confucianistas y los legalistas | 101 |
| 2. El triunfo del Reino Qin y el establecimiento del “Imperio Chino” | 105 |
| 2.1. La contribución del pensamiento de los Legalistas en el procedimiento del establecimiento del imperio | 107 |
| 2.2 El límite de la Ideología Imperial del Qin. | 112 |
| 3. El prematuro modelo gubernativo de China y la incapacidad en mantener el sistema legislativo completo | 118 |
| CAPÍTULO 5. La reconstrucción de la idea de Tianxia | 120 |
| 1. La gobernación intolerable de la Dinastía Qin y el primer levantamiento de campesinos de la historia china. | 120 |
| 2. El poder político de la Dinastía Han y la búsqueda de la ideología legalista del poder | 124 |
| 2.1. El triunfo del bando de Liu Bang y la fundación de la Dinastía Han..... | 125 |
| 2.1.1. Se incorpora Liu en el ejército que dirigieron los tío-sobrino Xiang y luchó contra el ejército de Qin | 125 |
| 2.1.2. La paz efímera y los nuevos señores feudales..... | 128 |
| 2.1.3. El triunfo definitivo de Liu Bang y la desaparición de la estructura feudal de la dominación | 128 |
| 2.1.4. El establecimiento de la legitimación del poder político determinada por el “Tian” | 131 |
| 2.2. La reconstrucción de la burocracia estatal y la búsqueda de la ideología política como la legitimidad del poder plebeyo | 131 |
| 2.2.1. La herencia del Imperio Qin y la renovación de Han | 132 |
| 2.2.2. La dificultad en la legitimidad del poder plebeyo y la crisis del poder: la incapacidad del Taoísmo Huang-Lao..... | 134 |
| 2.2.3. La aparición de las problemáticas bajo la aplicación del Taoísmo Huang-Lao | 141 |
| CAPÍTULO 6. El establecimiento de la ideología política confucianista..... | 143 |
| 1. La influencia de la enseñanza de los confucianistas en el fortalecimiento del poder político..... | 143 |
| 1.1. La preparación de los confucianistas en los primeros años del establecimiento de la Dinastía Han—hasta el Tianzi-Emperador Wu de Han | 144 |
| 1.1.1. En la ideología..... | 145 |
| 1.1.2. El buen ejemplo de los primeros confucianistas burócratas | 148 |
| 1.2. La interpretación de Dong Zhongshu sobre la relación entre el Cielo y el hombre. | 151 |
| 1.2.1. En la teoría | 155 |

| | |
|--|-----|
| 1.2.2. En la práctica—La garantía institucional: la academia oficial, los <i>boshi</i> , y la selectividad..... | 165 |
| 2. La relevancia incipiente del Pensamiento Confucianista en la política..... | 167 |
| SEGUNDA PARTE. Realeza e ideología en la historia del poder político de la Antigua China | |
| | 172 |
| CAPÍTULO 7. El establecimiento del mundo y la relación entre el Régimen de Tianxia-Imperio y la filosofía confucianista | 173 |
| 1. La interpretación ideológica que hace los confucianistas del concepto de Tianxia en relación con la construcción del poder supremo del Tianzi-Emperador | 174 |
| 2. La construcción real del modelo de poder político imperial..... | 182 |
| 2.1. Características de la dominación de la China antigua..... | 184 |
| 2.2. La integración fundamental de la burocracia y los letrados..... | 190 |
| CAPÍTULO 8. El Pensamiento Confucianista en la gobernación soberana dentro del Imperio | |
| | 196 |
| 1. La división básica de las clases sociales | 196 |
| 2. Análisis de la interacción entre distintas fuerzas sociales | 199 |
| 2.1. El poder político del Emperador: nombrar y organizar [proceso ①]..... | 199 |
| 2.1.1. La organización del sistema burocrático | 199 |
| 2.1.2. La selección de los burócratas..... | 203 |
| 2.1.3. El reparto de órdenes y la supervisión de su ejecución..... | 206 |
| 2.2. La gobernación de los burócratas-confucianistas sobre el pueblo: institucional y no institucional [proceso ②] | 207 |
| 2.3. La vinculación del estudio con la política: conseguir el ascenso de posición social mediante el seguimiento de la orientación académica oficial [proceso ③] | 211 |
| 2.4. La conciencia e insistencia del grupo burocrático-confucianista en restringir el posible poder absoluto del Emperador [proceso ④] | 215 |
| 2.4.1. La tradición y la voluntad celestial como las fuentes teóricas de la resistencia de los confucianistas | 219 |
| 2.4.2. Motivo esencial de los conflictos y el amor al pueblo | 221 |
| 2.4.3. Formas de expresión de las resistencias y la estrategia correspondiente del Emperador | 222 |
| CAPÍTULO 9. El Pensamiento Confucianista y el prestigio supremo del Tianzi | 227 |
| 1. Primera etapa: posición dominante absoluta de China en el Sistema Tianxia | 232 |
| 1.1. “Feng Zhengshuo”: contar la historia con el tiempo de las dinastías de China | 234 |
| 1.2. Los caracteres chinos | 237 |
| 1.3. Filosofía y cultura..... | 238 |
| 1.4. Uso de los inventos tecnológicos | 243 |
| 2. Segunda etapa: la posición política ascendente de los poderes no-chinos y el papel firme del sistema Tianxia | 244 |

| | |
|--|-----|
| 2.1. Dinastía Song, punto de inflexión histórica | 246 |
| 2.2. Dinastía Yuan: aprovechamiento por los extranjeros de la idea de Tianxia | 247 |
| 2.3. La fundación de la Dinastía Ming: la <i>recuperación</i> del poder por los <i>chinos</i> | 254 |
| 2.4. El emperador usurpador de Ming: la necesidad urgente de legitimación del poder del emperador mediante la interpretación del Tianxia | 258 |
| CAPÍTULO 10. Comparación entre la tradición política occidental y la oriental..... | 267 |
| 1. La época de la República Romana (509-133 a.C.) | 268 |
| 2. Transición de la República Romana al Principado de Roma (133-27 a.C.)..... | 271 |
| 3. El Principado (27 a.C.- 235 d.C.)..... | 273 |
| 4. El fin del caos causado por los emperadores militares (235-284) | 279 |
| 5. El Bajo Imperio (284-476)..... | 281 |
| CONCLUSIONES | 293 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 307 |
| Fuentes..... | 307 |
| Literatura secundaria | 309 |
| ANEXO | 316 |

RESUMEN

La presente tesis, titulada “*El pensamiento político del confucianismo y la construcción del Régimen Tianxia-Imperio*”, tiene como objetivo investigar la construcción teórica del sistema de poder a lo largo de toda la historia de China Antigua, desde el establecimiento de la teoría primaria del Cielo Divino a la caída definitiva de la era de los llamados emperadores. Esta investigación se centra en estudiar, de dicho sistema, la morfología estructural que es ajena al modelo occidental, y además, también se realiza de manera más profunda el estudio sobre la esencia del sistema político-ideológico chino, que es diferente del criterio tradicional de los investigadores occidentales con respeto a Oriente. De este modo, con el uso de un lenguaje político-filosófico relativamente occidental, tanto en la parte analítica como en la comparativa, se podrá lograr en Occidente una comprensión más profunda y más completa de China, tanto de sus tradiciones, como de su presente, siendo este heredero de sus costumbres y cambios que ha experimentado a lo largo de los siglos para llegar al momento actual.

Para llevar a cabo esta tarea, se ha dividido el trabajo en dos partes. La primera de ellas se dedica a la introducción de los conceptos particularmente chinos en el lenguaje filosófico occidental; y además, también se ocupa de corregir la definición y la comprensión del mundo occidental sobre algunos conceptos vinculados con China.

Concretamente, en este punto primero, se habla acerca del Sistema de Tianxia como el origen de todas las ideas posteriormente llamadas gubernativas, políticas, morales, etc., el cual fundamentalmente sirve de base para la construcción de la identidad de los chinos y para el reconocimiento de estos por a los “extranjeros”. En lo sucesivo, se pone de manifiesto el surgimiento del confucianismo, junto con otros pensamientos filosóficos de casi el mismo tiempo, tras el caos causado por la decadencia del Sistema de Tianxia.

La segunda parte de la tesis presenta el análisis del tradicional modelo político-ideológico de la gobernación del Tianzi-Emperador con la cooperación de los burócrata-confucianistas. En este lugar, no solo se comenta la construcción conceptual y real de una estructura gubernativa combinada fuertemente con la fuerza real de un papel parecido al del emperador de Occidente y la fuerza virtual de la conciencia confucianista, sino que también se profundiza en estudiar se función y eficacia y, por otro lado, los problemas causados por la implantación de esta estructura en el sistema político de China.

Detalladamente, este apartado primero se centra en el tema de la naturaleza del poder del emperador chino. Se trata de aportar una serie de pruebas desde la perspectiva, tanto de la construcción teórica del modelo político, como de la ejecución real y de la historia del desarrollo

de la gobernación del emperador, para comprobar que éste mismo, que era definido como el Tianzi-Emperador, manejaba el poder “sagrado” y centralizado en su mano, pero en ningún caso debería ser considerado como un gobernante autocrático. Y después, se pone de manifiesto, respectivamente, el funcionamiento del pensamiento confucianista, como la única ideología política oficial de las distintas dinastías de China, con el objeto de mantener y garantizar la existencia duradera del modelo político de Tianxia y del Imperio, tanto por ofrecerle la base teórica de legitimación, como por el uso de mecanismos de contención de su disolución. De este modo, en China se ha venido estableciendo un modo político muy particular para realizar y garantizar la gobernación eficaz. Dicho modelo consiste en la combinación efectiva de la filosofía confucianista, como ideología política, con la dominación de un emperador único, pero con su poder restringido por el concepto de “virtud” y legitimado en un contexto más amplio que el mismo Imperio.

Por último, tanto por mi interés y capacidad personales como por la propia necesidad del campo académico, me es exigido establecer una conversación entre las antiguas civilizaciones china y romana, ambas consideradas como universales en su propio mundo de Oriente y Occidente. Este trabajo comparativo entre ambas culturas, parte de una perspectiva filosófico-política –lo cual va a ser fundamental para entender el motivo por el que nuestro mundo actual está cada vez más integrado y asimilado en todos los aspectos–, pero sobre atenderá a sus diferencias ideológicas.

Las conclusiones incluyen, en primer lugar, un breve recorrido del trabajo realizado durante toda la investigación, para dar paso de inmediato a responder si en China, a lo largo de todo el tiempo, existe una ideología política particular, que es ajena a los conocimientos universales occidentales. La parte última acaba con una interpretación de la actualidad del mundo desde una perspectiva comparativa, histórica, y bien desplegada acerca del funcionamiento de la ideología política y del poder gubernativo en Oriente y Occidente.

SUMMARY

The present thesis has the main objective of investigating the theoretical construction of the power system throughout the history of Ancient China, from the establishment of the primary theory of the Divine Heaven to the definitive fall of the emperors' era. This research concentrates on studying the structural morphology of the about-mentioned system, which is totally different from the western model, and also on investigating profoundly the essence of the Chinese political-ideological system, which is quite distinct from the western researchers' traditional criteria respecting to the East. Furthermore, the present investigation also aims to highlight the comparison of the theory and structure of political power between the typical Western Empire and the Chinese prototype of Tianxia-Empire. In this way, with a relatively western political-philosophical language, it makes possible to achieve a deeper and more complete mutual understanding between the West and the East, not only on their tradition, but also on the modernity, which is the result as an inheritance of both tradition and innovation after learning from the past.

This doctoral thesis is clearly structured in two differentiated parts. The East Asian world led by China has its own theoretical system. Therefore, the first part of the present study is dedicated to the introduction of some concepts which are lacked in western philosophical language. And, it is also dedicated to correct the westerners' definition and understanding about some concepts particularly related to China. First of all, the concept of the Tianxia System has been introduced as the origin of all governmental, political, moral and many other ideas in China. And secondly, it also investigates the emergence of the Confucianism among the chaos caused by the decline of the Tianxia System, along with the other philosophical thoughts of almost the same time.

The second part of this study is undertaken in view of the analysis of the traditional political-ideological model of the Tianzi-Emperor's governance, which is in cooperation with the Confucian-bureaucrats. In this section, it has been researched firstly the conceptual and the real construction of a governmental structure, which is combined strongly by the executive power of the Tianzi-Emperor and the virtual force of the Confucian consciousness. Secondly, it has also deepened in studying the effective function and the problems caused by the implementation of this structure in China's political system.

Firstly, this part has been focused on analyzing the nature of the Chinese Emperor's power. With a series of evidences of the theoretical construction of the political model of the emperor's governorship, as well as its real execution and development, it has been verified that the defined Tianzi-Emperor handled the "sacred" and highly centralized power in his hands, but he should not be considered as an autocratic ruler. In this case, it is revealed that the Confucian thought worked

as the only official political ideology for all of these dynasties of China, not only offering the theoretical basis of legitimation, but also for the use of containment mechanisms, in order to maintain and guarantee the "eternal" existence of the political model of Tianxia and the Empire. In this way, it has been established a very particular way of carrying out and guaranteeing an efficient governance, which consists in the effective combination of Confucianist philosophy, as a political ideology, with the domination of a single emperor, whose power should be restricted by the concept "virtue", and at the same time, the legitimization of the Emperor's power was also should be understood in a broader context than the single Empire.

Finally, not only personal interest, but also the need of the academic field, requires me to establish a conversation between ancient Chinese and Roman civilizations, both of which are considered respectively universal in their own world. This comparative work based on the political philosophy between western and eastern cultures, is going to be fundamental to understand why our current world, which is increasingly integrated and assimilated in all aspects, continues to have many essential differences in ideology.

The conclusions include, first of all, a brief review throughout the investigation, to give way to answer the hypothesis if in China there is a particular political ideology, which is unfamiliar to the western universal knowledge. And last of all, this thesis is finished with an interpretation of the current world, which has been carried out from a historical view on comparing the functioning of political ideology and governmental power in the East and West.

INTRODUCCIÓN

Siendo el comienzo de una carrera académica, la elaboración de la tesis doctoral no es simplemente seguir un camino recto para cumplir el objetivo establecido provisionalmente, sino que está entrecruzada con muchas ocasiones y muchos momentos en los que se ve necesario añadir cierto contenido y profundizar esforzadamente el estudio en cierto campo. Y al final, la misma tesis se acaba interrelacionando con la vida profesional del autor y, también, con la circunstancia externa de la propia conciencia del mismo investigador. Este es el verdadero retrato de mi proceso creativo de la presente tesis.

Las civilizaciones del Imperio Romano y de la Antigua China, están reconocidas, en cierta medida, como la matriz universal respectivamente del mundo occidental y el oriental, cuyas culturas actuales siguen considerándose como herencia de dichas civilizaciones antiguas. Por esta razón, mi propósito fue realizar un trabajo comparativo entre ambas culturas, en concreto, acerca de la función de la ideología política en la legitimación de la dominación y, su papel en el mantenimiento y desarrollo del poder político.

1. Motivo de realizar este trabajo

Al comenzar este estudio, las dificultades de acabar el tema aparecían poco a poco. El principal problema, de hecho, no fue que se hubiera seleccionado ciegamente un tema enorme e inadecuado, sino que consistía en la carencia de una investigación sistemática y completa del poder político de la China dinástica. Y se destaca esta insuficiencia, tanto en el mundo académico de Occidente, como en el de Oriente, lo cual en verdad me sorprendió mucho. Y esta falta de conocimiento, evidentemente, no solo impide un entendimiento de la historia de la filosofía política china, sino que también hace imposible una comprensión de la China actual.

En realidad, el enorme crecimiento económico de China de las últimas décadas ha obligado a Occidente a hacer frente al ascenso chino; algo que, sin embargo, no ha dejado de suscitar un cierto recelo entre los países occidentales. Este fenómeno ha dado lugar, entre otras cosas, a una serie de discursos que podemos considerar relativos a la así llamada “amenaza china”.

Buena prueba de este problema la encontramos en la proclamación por la cual, en el año 2013, el presidente de la República Popular de China, Xi Jinping, propuso la Iniciativa de “la Franja y la Ruta”. Esta iniciativa, que sigue siendo interpretada en algunas ocasiones como el “Plan

Marshall de China¹”, junto con muchos otros planes propuestos por China, se consideraron en Occidente, en virtud de la experiencia imperial occidental, como una estrategia de expansión exterior del moderno “Imperio Chino”, tanto en la economía como en la cultura. De ahí que los países occidentales buscaran activamente la cooperación comercial y cultural con China sin, no obstante, superar el recelo que el gigante asiático despertaba –y sigue despertando– entre ellos. Un recelo, a su vez, que no deja de mermar o restringir el desarrollo de las relaciones entre ambas partes y que surge, por un lado, de la atribución de propósitos ocultos a la estrategia comercial china y, por otro, de la falta de conocimiento sobre el pensamiento filosófico y la cultura tradicional china, tal como se exponen la ideología de Tianxia, conocida como “Bajo el Cielo”.

El 28 de mayo de 2015, el mismo promotor de la iniciativa mencionada, durante el debate general de la 70ª sesión de la Asamblea General de la ONU dijo: “La globalización económica y la informatización de las sociedades no solo han emancipado y desarrollado en gran medida las fuerzas productivas sociales, sino que también han creado oportunidades sin precedentes para el desarrollo y han traído nuevas amenazas y nuevos desafíos que deben tomarse muy en serio”. Y sobre la actitud que toma China ante esta nueva situación mundial, Xi Jinping citó la obra clásica confucianista *Clásico de Rito*, “la realización del Gran Tao, consiste en tratar el Tianxia como el común”². De este modo, sin entender cuál es el Gran Tao y qué significa el Tianxia, ambos conceptos que cuentan con una historia de más de dos mil años, no es posible comprender el pensamiento político de la China actual.

Para los países occidentales, y especialmente para las antiguas metrópolis, la ideología inmanente a la forma del Imperio Romano sirve siempre como la teoría básica de toda expansión política exterior. De naturaleza fundamentalmente romana, en efecto, es el sueño imperial que España cumplió en el siglo XVI tras el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de Colón. Por su parte, y a diferencia de la expansión imperial hispana, la navegación encabezada por Zheng He, que atravesaba el Pacífico con unas décadas de antelación al descubrimiento colombino, no aspiraba más que a difundir el más alto privilegio del emperador chino a los países extranjeros y a fortalecer las relaciones diplomáticas entre los pueblos de ultramar y el gobierno chino de aquel momento, el de la Dinastía Ming. Las diferencias ideológicas, los diferentes modos de comprender

¹ Esta “denominación” fue propuesta por primera vez por un periódico de Taiwán (*United Evening News*, 28/01/2015), en la página de Wikipedia acerca de la Iniciativa del Cinturón y Ruta de la Seda también se aparece este criterio. https://es.wikipedia.org/wiki/Iniciativa_del_Cinturón_y_Ruta_de_la_Seda

² Las palabras en la lengua china son: “大道之行也，天下为公”, sacadas del *Clásico de Rito* (《礼记》), el cual fue considerado como una obra elaborada por los discípulos del mismo Confucio. Esta frase pertenece al capítulo *Li Yun* (《礼运》), que se dedica a la interpretación del significado metafísico de los ritos ejercidos durante la Dinastía Zhou Oeste (西周, siglo XI-VIII a.C.). Son las palabras que el Presidente Xi cita con más frecuencia con respecto a la actitud de China en los asuntos diplomáticos.

la política exterior entre el pueblo chino y el europeo, han conducido, en efecto, a resultados históricos completamente diversos. Por ello, sin conocer el desarrollo de la filosofía china y de su tradición política y cultural, se hace imposible entender la naturaleza de la presencia, creciente y pacífica, de China en el entramado cultural y filosófico de occidente.

2. Estado del estudio en este campo:

En los círculos académicos occidentales, sobre todo, de las últimas dos décadas, no ha habido muchos estudios específicos de la sinología, y entre los logros generales, que ya son de una muy pequeña cantidad, aún se encuentran menos sobre el tema de la metafísica tradicional y la filosofía política de la China antigua.

Todo el mundo reconoce que la civilización china es una de las pocas que no se han interrumpido a lo largo de toda la historia, pero en Occidente, poca gente presta atención adecuada a la integridad y la coherencia de esta cultura, y por supuesto, tampoco se ha notado esta continuidad en el pensamiento filosófico político. De hecho, la mayoría de las obras occidentales en las que se estudian la política de la China dinástica vienen realizadas de forma sintética y comparativa; es decir, en ellas el poder político de aquella China aparece como uno de los muchos gobiernos que han surgido y causado buena influencia en el mundo. Estos son los casos de Finer, Weber, Mann y Wittfogel. Por lo general, los análisis de dichos autores se concentran en la ejecución del poder centralizado del emperador con el sostenimiento, tanto teórico como experimental, de un grupo muy particular de gente, que es definida como actores burocráticos en la lengua moderna.

Otro aspecto de la investigación sinóloga, relacionada con el tema de esta tesis doctoral, es el conjunto de trabajos realizados por el Centro de Estudios del Asia Oriental de la Universidad de Harvard, fundado y liderado por el investigador (bien conocido por su estudio sobre la historia moderna de China), Dr. John King Fairbank. Dicho centro se fundó con el objeto de tener buen conocimiento y acercamiento a la gente y la cultura china, con el apoyo del gobierno estadounidense, y sus miembros, junto con muchos sinólogos de distintas naciones y de diversos campos y épocas de la historia política china, llevaron a cabo una serie de investigaciones muy relevantes sobre la teoría filosófica de China para mantener las relaciones exteriores con los poderes extranjeros y su práctica en realidad.

Sin duda, los estudios de los citados y de muchos demás autores, son muy profundos y tienen una importancia relevante para entender la filosofía política de China, tanto moderna como antigua. Sin embargo, casi en todas estas obras emerge un problema común que suele llegar a producir una destrucción significativa de los argumentos con respecto al poder chino. Dicho

problema es que la realización de los estudios sobre la fuente del poder político o sobre la naturaleza y las características del poder, no viene de una investigación histórica y sistemática acerca del objeto de estudio, sino que simplemente se ha generado con una comparación de una etapa o un fenómeno particular. Es decir, en estos autores no se ha estudiado (desde una perspectiva holística ni en orden cronológico) el sistema del poder político de China, el cual se ha producido y mantenido por las interacciones entre múltiples individuos, organizaciones de poder e ideologías filosóficas. En realidad, el estudio concreto de este sistema no tendrá que aparecer de forma explícita en las obras de análisis, pero la conciencia de la existencia de este dispositivo histórico, de su función y el reconocimiento de su importancia tienen que estar siempre bajo la consideración de los investigadores mientras estos estudian el tema del poder político de China.

Por ejemplo, en la obra de Finer, *The History of the Government from the Earliest Time*, se habló de un fenómeno “extraño e interesante”, a saber, que los chinos creían en una fuerza “sobrenatural”, que era el Cielo, y consideraban al emperador como un enlace entre los seres humanos y el cosmos. Hasta aquí todo es correcto. Pero después, el autor destacó que se garantizó la armonía entre el Cielo, la tierra y los hombres simplemente cuando este emperador ejerció una gran cantidad de rituales complicados (Finer, 2010, p.32). Sin entender la connotación moral de los ritos y la función verificadora de la Virtud (los ritos con sentido “sagrado” se describirán específicamente en este estudio como el “Rito”, y del mismo modo, la “Virtud”, con la primera letra en mayúscula, también representa el concepto particular) del emperador, evidentemente el fenómeno chino fue considerado extraño.

Y otro autor, Dr. John King Fairbank, uno de los investigadores más conocidos en el tema de Tianxia, junto con muchos investigadores tanto chinos como extranjeros, crearon e introdujeron el concepto histórico del Asia Oriental (diferente del mismo concepto según la división geográfica) en el mundo occidental. Pero cabe destacar que, en vez de como un régimen político doméstico, lo trataron simplemente como un régimen o un principio del gobierno chino de las distintas dinastías para mantener y desarrollar las relaciones exteriores dentro del ámbito del Asia Oriental. Además, en los estudios de la obra coleccionada que se dedica especialmente al tema del Tianxia, *The Chinese World Order* (Fairbank, 1968), se destacó la relación extraordinariamente jerárquica que la China dinástica quería mantener con otros países (sobre todo, los asiáticos) en este “orden” sostenido por lo chinos. Sin duda alguna, los soberanos chinos, considerándose como el poder dominante de la cultura superior y universal, siempre demostró su superioridad como el Hijo del Cielo ante los poderes extranjeros, pero no se puede ignorar el motivo por el que el emperador chino insistió en mantener dicho sistema “internacional” en funcionamiento, o mejor dicho, en aprovecharse de ello. De hecho, lo que le importaba siempre fue su prestigio doméstico, así como

la gobernación estable y eterna dentro de las fronteras de China; este es el punto decisivo.

De todos modos, el estudio del poder imperial chino de Finer y el de la sociología de “religión” confucianista de Weber (Weber, 1998), a pesar de la gran dificultad causada por la lengua china, por lo que en sus estudios también existen, en cierta medida, algunos malentendidos, han logrado un buen reconocimiento y aceptación entre los investigadores de origen chino. En comparación con ellos, los citados autores estadounidenses, en general, caen en sus obras en el muy obvio centralismo occidental. Aquí con este argumento no pretendo llevar al choque entre las civilizaciones occidentales y orientales, sino que con ello veo la inevitabilidad de producir una interpretación confusa en su estudio intercultural. Como sucede el caso de Wittfogel, que en cuanto comentó la extensión de la red burocrática en el territorio de China, reconoció la selección y el nombramiento racionales y estrictos de los altos funcionarios por el gobierno central, “aun cuando los funcionarios regionales, por razones de distancia o ventajas políticas reciben una cierta libertad para llevar a cabo sus cometidos” (Wittfogel, 1966, p.350). Obviamente el autor no concedió mucha importancia a la educación del pensamiento confucianista y el establecimiento del Sistema de Examen Imperial para mantener el orden social en China, o simplemente porque no existía una ideología parecida a ésta en el mundo occidental, no llegó a comprender por su propia experiencia la función de la conciencia común en la gobernación regional.

En comparación con los autores occidentales, los orientales, sobre todo los chinos, en general manejan mejor el tema del poder y la ideología políticos de China. El investigador contemporáneo más famoso de la cuestión de Tianxia en la China Continental es el Dr. Zhao Tingyang (赵汀阳, 1961—). En algún sentido, sus obras sobre este tema contribuyeron al origen de la presente tesis. Zhao trabajó en el origen de la ideología de Tianxia, y analizó la fuente de la fuerza internalizadora de la civilización bajo dicho sistema (Zhao a, 2016). Sin embargo, se ve obligado decir que él es demasiado optimista e idealista en el tema de aplicar de nuevo la ideología de Tianxia en el mundo actual, dado que lo considera como un orden internacional muy práctico para poder desarrollarse pacíficamente y como una regla que podría garantizar los beneficios de todas partes (Zhao c, 2011). Se ve obligado a decir que, la proposición o la sugerencia de esta idea, viene de la investigación del tiempo discontinuo de la historia de la política e ideología de China. El salto desde el tiempo “ideal” del feudalismo Zhou hasta el restablecimiento de la paz después de la II Guerra Mundial, o el olvido de la naturaleza centralizada del poder real durante tantos siglos también causaría un gran problema para comprender el pasado y el futuro de China.

El profesor de Historia Oriental de la Universidad de Taiwan, el Dr. Gan Huaizhen (甘怀真, 1963—), a mi modo de ver, enfoca el problema de la realeza china y del Régimen de Tianxia desde el punto de vista más completo (Gan, 2008 y 2010). Por una parte, comentó sobre la realeza bajo

un panorama más extendido en el tiempo, y por otra parte, tiene un estudio muy profundo acerca de las tradiciones confucianistas, y sobre todo, en el Rito, tanto teórico como ejecutivo, que fue un elemento esencial en el régimen de Tianxia.

Lo más importante, en relación con mi tesis, es que el Profesor Gan llegó a analizar las relaciones entre el confucianismo, el Régimen de Tianxia y la realeza centralizada, pero lo que afirmó con sus estudios fue que el soberano estableció un sistema político a través de las celebraciones rituales, junto con los funcionarios confucianistas, para llegar a dominar el Tianxia.

En las investigaciones del Dr. Gan, que parecen las más completas, existen dos defectos relevantes. Primero, Gan es un gran defensor de tratar el confucianismo como una religión, y de este modo, la “Divinidad Estatal” o “*universal* en el mundo oriental” se conservaría en el confucianismo. Así que, en su teoría, el confucianismo, con respecto al poder político, funcionaría como el cristianismo en el mundo occidental. En la realidad, la divinidad o la fuerza celestial, en China, siempre había sido conservada en la mano del mismo soberano, como el propio Hijo del Cielo. Aquí se encuentra el segundo punto decisivo, que la identidad de Tianzi y la de soberano solamente coincidieron en la misma figura humana, pero en el ámbito de Tianxia, el Tianzi ejerció su función como el Hijo del Cielo, y con respecto a China, es decir, a su Estado, mantuvo la soberanía. El Dr. Gan se dedicó a comprobar que los soberanos construyeron y definieron la dominación de Tianzi al establecer lazos con el Dios Cielo, y la manera de realizar dicha conexión fue construir templos y celebrar ceremonias de sacrificios. Al contrario que con el error de Finer, lo que entiendo en estos estudios es que el Rito trataba más de acciones religiosas o divinas, y pierde su sentido de “orden”.

3. Objeto de la tesis doctoral:

Al revisar los logros y defectos de los estudios y debates sobre los temas de la política de la China antigua, tales como: si la naturaleza de la gobernación del emperador chino podía definirse como lo que era llamado absolutismo en Occidente, si el confucianismo debe tratarse en China como una religión, si China intentó establecer un orden “mundial” como la *Pax Romana* en la gran área del Mediterráneo, etc., ninguna de estas dudas puede encontrar una respuesta sin tener bien estudiada la historia del mecanismo de la función del poder y la ideología políticos en la China dinástica.

Es decir, con respecto a la gobernación doméstica en China, el emperador, se considera como el único dominante que ocupa el poder máximo de la estructura estatal. De este modo, este mismo emperador se reconoce tácitamente como el único portador del prestigio supremo, lo cual le permite conocido como el Tianzi (Hijo del Cielo), el hombre más virtuoso en el ámbito aún más

inmenso que el territorio chino. Estas dos identidades logran coincidir en la misma figura física que se representa como el Tianzi-Emperador, quien cuenta con la legitimidad carismática y tradicional a la vez. La configuración conceptual y real de esta doble identidad es el éxito completamente logrado con el argumento de la ideología política de este régimen Tianxia-Imperio: el confucianismo.

Por lo tanto, la presente tesis tiene principalmente el objeto de investigar la construcción teórica del sistema de poder a lo largo de toda la historia de China antigua, desde el establecimiento de la teoría del Cielo Divino a la caída definitiva de la era de los emperadores. Dicha investigación se concentra en estudiar, la morfología estructural de dicho sistema, que es ajena del modelo occidental, y, además, también se realiza de manera más profunda el estudio sobre la esencia del sistema político-ideológico chino, que es diferente del criterio tradicional de los investigadores occidentales con respeto a Oriente. De este modo, con el acercamiento de un lenguaje político-filosófico relativamente occidental, tanto en la parte analítica como en la comparativa, se podrá lograr en Occidente una comprensión más profunda y más completa de China, tanto de su tradición, como de la modernidad, como herencia de la tradición e innovación al aprender del pasado.

4. Metodología de investigación:

Mann sostiene que el desarrollo de la tecnología de la sociedad humana se puede dividir en dos categorías amplias: la tecnología intensiva y la extensiva (Mann, 1991). La llamada tecnología intensiva se refiere a las tecnologías con las que se pueden aumentar la productividad humana y fortalecer la capacidad de extraer y utilizar los recursos naturales. Y por otro lado, las tecnologías extensivas se refieren a aquellas que pueden mejorar la organización y coordinación de los seres humanos, sobre todo, de la comunidad de los seres humanos por excelencia: el Estado. En relación con la Antigua China, los inventos tales como la burocracia, el ejército permanente y el Sistema de Examen Imperial, pueden considerarse como desarrollos importantes de las tecnologías extensivas. Según el criterio del Dr. Zhao Dingxin³, antes de la revolución industrial (especialmente antes del siglo XVIII), la fuerza principal que impulsaba el avance de las civilizaciones fue la tecnología extensiva. Por ello, como el objeto del presente trabajo no es más que investigar los funcionamientos mutuos entre el poder político y la ideología confucianista en la época dinástica, o mejor dicho, del modelo antiguo de China, igual que en la obra de Finer, en esta tesis también aplicamos el desarrollo de las tecnologías extensivas en las distintas etapas como

³ Zhao Dingxin (赵鼎新, profesor de sociología en la Universidad de Chicago, de origen chino) lo expresó en el prólogo para la versión en lengua china de la obra de Mann, 1991.

el eje central.

De hecho, lo que quiero sacar a la luz con el presente trabajo es el desarrollo de ciertos conceptos políticos e ideológicos a lo largo de más de treinta siglos, y luego poner de manifiesto la antinomia entre el poder real y la filosofía confucianista en la historia de China. Durante este proceso del establecimiento, rompimiento y reconstrucción del equilibrio entre dos partes, la China dinástica, por una parte, con un régimen político interior que era bien distinto de los diversos regímenes tradicionales de Occidente; y por otra parte, el gobierno dinástico chino junto con otros poderes políticos en su entorno, formaron parte de un sistema regional (pero considerado internacional) completamente diferente de la concepción occidental. Este trabajo, aparte de requerir un buen conocimiento de las culturas y buena visión comparativa desde distintas perspectivas sobre aquellas, también exige la aplicación de la metodología de la historia conceptual, dada la investigación de los conceptos políticos y filosóficos que no cesaron de evolucionar de acuerdo a los cambios en el contexto y la semántica.

En realidad, se puede entender que uno de los motivos más importantes por los que la historia de Antigua China puede ser tan larga e interrumpida, es la flexibilidad de los conceptos políticos y del modo de colaboración entre las distintas instituciones que representan a las distintas fuerzas políticas de todas las épocas. En este caso, los mismos conceptos permanecen activos en los movimientos de auto-ejecución, y también están siendo interpretados en todos los tiempos, de tal manera que podemos decir que la historia conceptual y la vicisitud de la política son inseparables.

Por otro lado, como este estudio acabará publicándose en lengua española y para hacer una comparación entre Occidente y Oriente, es necesaria la introducción y explicación de ciertos conceptos, aunque sean tratados como conceptos universales en el propio lenguaje político de cada parte junto con la construcción de aquellos en la tradición local, lo que también exige un buen uso y una capacidad de estudiar la transición de estos conceptos mismos.

Con respecto a lo recién mencionado, se destacan dos términos muy importantes que tengo que tomar del lenguaje occidental para explicar la situación de Oriente. El primero es el concepto de legitimidad y el otro, el de la burocracia. Aunque ambos eran ejercidos en práctica a lo largo de toda la historia de China, ninguna de ello tenía el uso bien definido ni sistemático. Para el uso de los dos conceptos me veo obligado recurrir a Max Weber.

5. Hipótesis de la investigación:

En la obra *Los Orígenes Sociales de la Dictadura y la Democracia*, Moore ofrece una tipología de la modernización con la cual se consigue pasar el mundo pre-moderno y pre-industrial a la nueva etapa moderna e industrializada mediante las tres vías relativamente verificadas: la ruta

burguesa, la fascista y la comunista. De hecho, algunos criterios de dicho autor no me convencen, pero esto tampoco impide que me dé una idea de que el sistema ideológico antiguo nunca ha dejado de tener reflejo en los tiempos modernos, y aún más relevante, que estos sistemas teóricos siguen influyendo de manera bien profunda en el modelo gubernativo doméstico y las relaciones exteriores.

Bajo este contexto, se puede llegar a la conclusión de que el entendimiento y el ejercicio del llamado poder político tienen una divergencia radical entre Oriente y Occidente. Dicha diferencia viene no solamente del diseño y la construcción del mismo poder ejecutivo, ni tampoco simplemente de la propia ideología de la filosofía política, sino que ha nacido de un funcionamiento mutuamente complementario y totalmente simbiótico de ambos. De hecho, esta característica de la política china sin duda alguna es algo que no existía en Occidente. Quizá la comprensión de los occidentales acerca de la política con respecto a los chinos siempre tiene y posiblemente incluirá para siempre un fallo ideológico heredado de la historia.

6. Estructura de la tesis doctoral:

A partir de los objetivos e hipótesis planteados anteriormente, la investigación tiene la estructura de la forma que veremos a continuación. Ante todo, esta misma introducción sirve para presentar de forma sintética el tema de estudio. Y el cuerpo de esta tesis doctoral se estructura en dos partes claramente diferenciadas.

Como lo que se ha expuesto anteriormente, a diferencia de los conceptos políticos y filosóficos de la cognición occidental, el mundo del Lejano Oriente encabezado por China tiene un sistema teórico propio. Por consiguiente, la primera parte del presente trabajo, titulada “*Desarrollo del Sistema de Tianxia y del pensamiento confucianista*” se dedica a la introducción de los conceptos que carecen de traducción en el lenguaje filosófico occidental, y, además, también se dedica a corregir la definición y la comprensión de los occidentales sobre algunos conceptos vinculados con China.

Concretamente, en esta parte, primero, se hablará del Sistema de Tianxia como el origen de todas las ideas posteriormente llamadas gubernativas, políticas, morales, etc., sistema que también sirve de base fundamental en la construcción de la identidad de los chinos y en el conocimiento de los chinos con respecto a los “extranjeros”.

En lo sucesivo, se pone de manifiesto el surgimiento del confucianismo, junto con otros pensamientos filosóficos casi contemporáneos, a partir del caos causado por la decadencia del Sistema de Tianxia. Cabe notar y destacar que la teoría de Confucio salió del antiguo diseño ideológico de Tianxia y se dedicó a la recuperación de los principales elementos teóricos de este

mismo concepto, tales como el otorgamiento del prestigio del Dios Cielo, la Virtud del Hijo de Cielo, el orden de la sociedad, etc. Este punto, de hecho, tiene una importancia extraordinaria para entender el desarrollo de la política china, tanto antigua como de hoy en día, pero lamentablemente en pocos estudios se ha destacado el origen del pensamiento de esta escuela filosófica.

La segunda parte de la tesis, titulada *“Realeza e ideología en la historia del poder político de la Antigua China”* se presentará como el núcleo del presente trabajo, dado el análisis del tradicional modelo político-ideológico de la gobernación del Tianzi-Emperador con los burócrata-confucianistas. En esta parte, no solo se comenta la construcción conceptual y real de una estructura gubernativa combinada fuertemente por la fuerza real de un papel parecido al emperador de Occidente y la fuerza virtual de la conciencia confucianista, sino que también profundiza en estudiar la función eficaz y, por otro lado, los problemas causados por la implantación de esta estructura en el sistema político de China.

Detalladamente, en esta parte, primero se centra en el tema de la naturaleza de la dominación del emperador, lo que se considera como una cuestión polémica entre los investigadores de los temas vinculados con la realeza china. Se trata de aportar una serie de pruebas desde la perspectiva tanto de la construcción teórica del modelo político, como de la ejecución real y de la historia del desarrollo de la gobernación del emperador, para comprobar que éste mismo, que era definido como el Tianzi-Emperador, manejaba el poder “sagrado” y bien centralizado en la mano, pero en ningún caso debería ser considerado como un gobernante autocrático.

Después de esto se pone de manifiesto, respectivamente, el funcionamiento del pensamiento confucianista como la única ideología política oficial de las distintas dinastías de China, con el objeto de mantener y garantizar la existencia “eterna” del modelo político de Tianxia y del imperio, tanto por ofrecerle la base teórica de legitimación, como por el uso de los mecanismos de contención. De este modo, en China se ha establecido un modo gubernativo muy particular de realizar y garantizar la gobernación eficaz, el cual consiste en la combinación efectiva de la filosofía confucianista, como ideología política, con la dominación de un emperador único, pero con su poder restringido por el concepto “Virtud” y la legitimación del poder del emperador en un contexto más amplio que el mismo Imperio.

Por lo último, se llega a la conclusión, que se considera como la parte más importante de la tesis doctoral, tanto por lo que en general así suele ser, como por el propio motivo de este trabajo. Situada al comienzo de mi carrera investigadora, tanto el interés y la capacidad personales como la propia necesidad del campo académico, me exigen que establezca una conversación entre las civilizaciones antiguas china y romana. Ambas son consideradas como universales en su propio mundo de Occidente y Oriente. Bajo este contexto, mi idea siempre ha sido acabar en el futuro un

trabajo comparativo bien hecho entre ambas culturas, partiendo de la perspectiva de la filosofía política, lo cual va a ser fundamental para entender el motivo por el que nuestro mundo actual, que está cada vez más integrado y asimilado en todos los aspectos, sigue teniendo en gran medida muchas diferencias en la ideología.

Dada la carencia de tiempo, la parte del mundo occidental no ha podido mostrarse de modo bien analizado en esta tesis. Sin embargo, esto no impide que acabe la tesis con una buena conclusión, en la que abarca, en primer lugar, un breve recorrido a lo largo del trabajo realizado durante toda la investigación, para dar paso de inmediato a las respuestas que la tesis aporta sobre la hipótesis planteada anteriormente. Y aparte de ello, se realizará una comparación de tipo resumen pero bien desplegada acerca del funcionamiento de la ideología política y el poder gubernativo en Oriente y Occidente.

**PRIMERA PARTE. Desarrollo del Sistema Tianxia y del
pensamiento confucianista**

CAPÍTULO 1. El origen del Concepto de Tianxia

Una película biográfica dirigida por Bernardo Bertolucci se llamaba *El Último Emperador*⁴. No cabe duda de que en la misma lengua china también existe la palabra *Huáng Dì* (皇帝, en adelante Huangdi) la cual parece que se puede traducir como “emperador” al castellano. Desde la perspectiva filosófica, ha habido una gran controversia acerca de la adecuación de esta traducción. Todavía resulta más irrisorio ver la palabra “emperador” aplicada al prototipo de personaje de la película, cuyo trono ha sido tan inestable que no ha hecho nada más que esconderse de las invasiones extranjeras de un lugar a otro. En comparación con el entusiasmo que puso Carlos V en conseguir el título de emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, ese chino debió de tener mucha suerte para sobrevivir.

Pero sí, de este modo, los gobernadores o mejor dicho, los que tomaron el poder de la China antigua, no podrían llamarse emperadores, entonces, ¿qué son? En realidad, tenemos dos palabras, tanto para definir como para legitimar el poder. Una es *Tiān Zǐ* (天子, significa literalmente el Hijo del Cielo, en adelante Tianzi) y otra, *Huangdi*. Curiosamente, las dos en muchos aspectos no tienen el mismo sentido, pero sí que coinciden en la misma persona.

Igual que el emperador para el imperio, y el monarca para la monarquía, el título Tianzi corresponde a la persona que toma posición del *Tiān Xià* (en adelante Tianxia, que literalmente se traduce como “Bajo el Cielo”, aunque también se conoce en el mundo occidental como “All-under-Heaven”). A diferencia del mundo del Oeste, la China antigua no ha sido en ningún momento un imperio; pero tampoco se podría tratar de una Nación-Estado en el sentido moderno. En las lenguas occidentales, como es el caso del español, no existe un concepto correspondiente para expresar dicha institución. De este modo, nos vemos obligados a remontarnos en la historia de la propia China para buscar la palabra con que se denominaba a sí misma, lo que me lleva a introducir la palabra china “*Tianxia*” para explicar dicho concepto.

El sistema “*Tianxia*” ha sido una cuestión determinante para entender el “imperio” chino y el mundo asiático, sobre todo la parte de Asia del Este, la más oriental. La palabra “*Tianxia*” existía desde hace miles de años, pero no ha sido estudiada con formalidad hasta las últimas décadas del siglo XX. Efectivamente el estudio de *Tianxia* no solo da a conocer un mundo, en cierto sentido, paralelo al del concepto típicamente europeo de Imperio, sino que hace posible contar la historia de China o de Asia Oriental empleando su propio lenguaje político.

⁴ Ha sido la ganadora del Óscar a la Mejor Película de 1987, basada en la autobiografía de Aisin-Gioro Puyi, *Yo fui emperador de China*.

1. El significado original del “Tianxia”

Literalmente Tianxia se traduce como “Bajo el Cielo”, si bien los historiadores de la cuestión no se han terminado de poner de acuerdo en la manera de interpretar dicho término.

Uno de los primeros occidentales que descubrieron la importancia del régimen Tianxia fue el sinólogo de la Universidad de Harvard John King Fairbank, aunque en la obra editada por él solo citaba las palabras “the Chinese World Order” (Fairbank, 1968). Los autores de diversos capítulos de esta obra abordan la cuestión de las relaciones exteriores entre la Antigua China y sus poderes vecinos, y, aunque en el título no aparece la palabra Tianxia, el concepto es interpretado como las líneas maestras de las relaciones del régimen de la Antigua China con los extranjeros, como la actitud frente a las relaciones diplomáticas.

Aparte de estos autores citados, en el último siglo han destacado investigadores muy relevantes sobre este tema, sobre todo, en Asia Oriental. Watanabe Shin'ichirou en su obra *La realeza de la Antigüedad de China y el Orden Tianxia* (Watanabe, 2008) distingue los estudios de los investigadores asiáticos en dos grupos: uno de ellos -según lo que cuenta Watanabe- considera que el Tianxia geográficamente se refiere a la Antigua China, el territorio de los chinos, algo parecido a la Nación-Estado bajo un domino absolutista; y el otro insiste en que Tianxia incluye no solamente el lugar donde está China, sino que también abarca el espacio que ocupa la gente que tiene la misma cultura de origen e idéntico sistema político, que se trata de un concepto superior a los de nación o país.

En la obra de Watanabe, uno de los investigadores del tema de Tianxia ha sido el profesor Abe Takeo (Abe, 1956) de la Universidad de Kyoto, quien introdujo los medios estadísticos para averiguar el significado exacto de la palabra Tianxia y la definió a partir de su presencia en diferentes textos clásicos como *Las Analectas de Confucio* (《论语》) y *Clásico de Poesía* (《诗经》)⁵, etc. En los estudios de Abe Takeo, el concepto de Tianxia básicamente representa una fuerza centrípeta. De este modo, tan pronto como se consume una unificación política, esta unidad ya se llamará Tianxia. Es decir, Tianxia no podría tratarse de una idea geográficamente abierta,

⁵ El *Clásico de Poesía*, también está conocido como *Romancero Chino*, anónimo, y se trata de una colección de poemas entre los siglos XI y VI antes de nuestra era. Es un libro perteneciente a los Cinco Clásicos que Confucio enseñaba. También se le conoce por el nombre de Libro de las Odas. Está formado por 305 poemas (en unos documentos dice que incluye 311 poemas, ambos son correctos, porque 6 de los 311 solo tienen el título sin contenido) divididos en 160 canciones populares, 74 canciones para festividades de la Corte, 31 para ceremonias solemnes y 40 cantadas en las ceremonias de sacrificio a los dioses y espíritus ancestrales de la casa real. Es una de las obras clásicas más citadas a lo largo de todo el tiempo, se considera como un espejo de la vida tanto real como plebeya de la Dinastía Zhou.

sino que la influencia del poder de Tianxia se limita solamente dentro de su propia unidad. Según Abe, la soberanía, el territorio y la población están abarcados en Tianxia, por lo tanto, tiene que ser un concepto equivalente al Estado.

Otro investigador japonés que menciona Watanabe en su libro era Masayoshi Tazaki. Al estudiar *Clásico de Historia* (《书经》)⁶, creyó que Tianxia significaba lo mismo que su interpretación literal, Bajo el cielo, representando la idea de lograr la unificación no solamente política, sino también cultural, incluso la centralización estricta del pensamiento. En este aspecto, Tianxia debe ser el mundo entero y el espacio ilimitado.

El profesor Takeo Hiraoka de la Universidad de Nihon y la Universidad de Kyoto, entendía Tianxia como el territorio formado por los pueblos que tuvieran los mismos conocimientos o los mismos valores sobre el mundo ideal, y bajo este cielo no existiría nacionalismo entre diferentes pueblos o lugares. También partía del *Clásico de Historia*, pero lo interpretaba de otra forma. En este, Tianxia se parte de la zona más armónica del centro del mundo y se extiende hacia fuera.

En cuanto al sistema Tianxia, el profesor Gao Mingshi (高明士), de la Universidad de Taiwan, está de acuerdo con la idea de Takeo y, además, insiste en que se formó durante el período feudal de la Dinastía Zhou (周). En este tiempo, ya estaba construida la estructura homocéntrica para su extensión hacia fuera, pero dicho sistema no se perfeccionó hasta alrededor de la Dinastía Tang (唐).

El Doctor Sadao Nishijima, de la Universidad de Tokyo, se centró más en la influencia del régimen Tianxia en Japón⁷. También creía que Tianxia representa un espacio sin límite, pero al ser asimilado por Japón, se transfirió a un concepto que equivalía al territorio de su propio país. Con la superficie limitada, su estructura teórica también aparecía clara y completa.

Ya vemos que estos autores intentaron aclarar a qué territorio o a qué tierra se referiría al concepto Tianxia; es decir, lo manejaban desde una definición geográfica, con algunos aspectos relativos a la cultura.

En realidad, cada vez más sinólogos tanto asiáticos como occidentales se dedican al estudio de “Tianxia”. La divergencia en la interpretación del sistema “bajo el cielo” viene de la complejidad

⁶ El *Clásico de Historia*, se le conoce por el nombre de *Shangshu* o *Shujing*, anónimo, redactado por Confucio*, también es uno de los Cinco Clásicos de la antigüedad china. Abarcando los archivos documentales de las épocas más tempranas de China, esta colección de escritos contiene muchos edictos de Tianzi, la base teoría de la gobernación y la enseñanza política para los gobernantes. (*existe controversias en el tiempo de aparición de esta obra, aquí aplico la interpretación del investigador Wang Guowei (1877-1927), quien creyó que fue organizada y escrita en los tiempos de Zhou Oeste.)

⁷ Por motivos tanto históricos como geográficos, como lo he señalado anteriormente, el sistema Tianxia ha generado una gran influencia en los países de Asia Oriental, por ejemplo, el emperador japonés, se llama Tianhuang (天皇), que significa el Emperador del Cielo. Japón, como un país aislado de la tierra firme, que es más extensible, ejerce mejor la organización “mundial” en su espacio cerrado.

del significado de “cielo” en diferentes circunstancias en la lengua y cultura chinas.

El filósofo moderno de procedencia china más conocido, el señor Feng Youlan (冯友兰, 1895-1990), destacó la importancia de entender al “cielo” en las primeras páginas de su estudio la *Historia de Filosofía China*:

“En la lengua china, el llamado “cielo” tiene cinco significados: el cielo material, representa al cielo que es correspondiente a la tierra; el cielo dominante, es a lo que llamamos el cielo emperador o el Dios Cielo, el dominante supremo personificado; también puede ser el cielo como el destino, se refiere a lo indefenso de la vida, como el “cielo” en las palabras de Mencio, “tener éxito o no, esto depende del cielo”; el cielo de la naturaleza, se dirige a la ley natural o la regla de la naturaleza, conforme a lo que dice Xunzi en su obra *De Cielo*; el cielo ético, significa el principio máximo del cosmos, como lo que pone en la *Doctrina de la Medianía*, “lo que el cielo ha dotado, es la naturaleza”. Los “cielos” que se aparecen en *Romancero Chino*, *Clásico de Historia*, *Crónica de Zuo*, *Guo Yu* si no se refieren al cielo material, seguro representan al cielo dominante” (Feng, 2011).

Según el Sr. Feng, el cielo en chino, significa mucho más que la bóveda que rodea la Tierra. También ha sido dotado de sentidos místico, ético y supremo. Con los diversos sentidos de que dispone el cielo, Tianxia también puede ser interpretado en distintas vertientes. Se puede tratar de una organización política, que es el caso de tratarlo como el régimen político de la China antigua; también puede representar una época histórica, en que el Hijo del Cielo (Tianzi) ejercía su poder en su tierra; por otro lado, también existe la posibilidad de considerarlo como una visión del mundo, cuyo centro consiste en el reconocimiento del mandato de los gobernadores chinos (Tianzi) en el ámbito más amplio incluso entre los externos (extranjeros).

En el presente estudio, consideraremos el sistema Tianxia como un concepto paralelo al del Imperio Romano, cuya influencia en la cultura europea ha sido idéntica a la idea universal del Sistema Tianxia con respecto a Asia Oriental.

A lo largo de toda la historia china, han surgido más de veinte dinastías. Según la investigación dominante, durante la historia de estas más de veinte dinastías solamente se han logrado dos revoluciones: una en el siglo XI a.C., realizada por la Dinastía Zhou (1046 a. C.-256 a. C. aprox.); y la segunda, que emergió en el siglo III a.C. cuando el famoso Emperador Qin Shihuang (秦始皇) dio la orden de construir el ejército de terracota. A partir de este momento, hasta la caída de la última dinastía en el siglo XX, en China no había ocurrido ningún cambio social radical-según la mayoría de los historiadores- al que podamos llamar “revolución”, sino solo pasar el poder de una mano a otra.

Esta división viene de los distintos regímenes políticos empleados en la historia. Según los

historiadores, con la Dinastía Zhou se empezó el feudalismo y con la Qin (秦) se inició el absolutismo. Sin embargo, cada vez más gente duda de la exactitud de la traducción del absolutismo como el régimen político de la Antigua China; es decir, está en cuestión si el absolutismo occidental es aplicable en el lenguaje político chino. Por otra parte, también es problemático que el poder del emperador chino sea absoluto, y la respuesta que da cada día más gente es negativa, tanto institucional como estructuralmente. Por este mismo motivo, se consideran poco convincentes los comentarios acerca de las revoluciones institucionales. De este modo, se necesita analizar aún más profundamente el funcionamiento de la idea de “Tianxia” en el desarrollo del poder político chino, para un mejor entendimiento de las distintas etapas revolucionarias de la antigüedad china.

Según esta idea, durante todo el tiempo antes de la caída del último emperador, se han generado tres revoluciones:

- Primera etapa: De pre-Zhou a Zhou (aproximadamente del siglo XX al siglo VIII a.C.), cuando se estableció y determinó el Régimen “Tianxia” como el dominante.
- Segunda etapa: De los últimos años de Zhou a Qin (del año 770 al 207 a.C.), el derrumbamiento definitivo de Tianxia, y la construcción del “Imperio”⁸ jerárquico.
- Tercera etapa: A partir de la Dinastía Han (汉, a partir del año 202 a.C.), sobre todo, desde el reinado del Emperador Wu de Han, con la restauración ideológica de Tianxia y el establecimiento del sistema de gobierno.

Según esta división temporal, se ve que la Dinastía Zhou cuenta con una importancia extraordinaria, porque por primera vez en la historia china se funda sistemáticamente el Régimen de Tianxia y se legitima el poder por esta teoría. Pero cabe notar que el mismo concepto “Tianxia” y el “cielo” (tanto el cielo como el Cielo Divino) aparecieron mucho antes que la fundación de esta dinastía.

2. El nacimiento del Régimen de Tianxia como un régimen político y la configuración del modelo de Familia-Reinos-Tianxia

El cielo es un término que en el chino coloquial aparece innumerables veces; ahora bien, con ese cielo no nos referimos solo a la bóveda que recubre la tierra, de modo que deberíamos interpretar mejor tal concepto como “la naturaleza” o como un espacio tridimensional, como “el

⁸ Me veo obligado entrecomillar este concepto, dado que su definición en la lengua china se diferenciaba bastante de su definición en las lenguas e ideología occidentales. En adelante se comentará detalladamente de este tema.

cosmos”. Esto adquiere pleno sentido si advertimos que en China, un país caracterizado por su extensión y su increíble demografía, nunca ha triunfado de forma hegemónica ningún monoteísmo, ni entre la clase gobernante, ni entre las clases populares. Esto ha derivado en que China siempre haya sido un país que se puede considerar panteísta⁹: en vez de un “Dios” al modo occidental, para los chinos la fuerza creadora y dominadora está en la mano del cosmos, que es la naturaleza del mundo y de todos los elementos que están dentro de él. Así que el Cielo de la naturaleza también ha tenido las propiedades de la divinidad. Respecto a la interpretación de este Cielo, Dr. Gan Huaizhen¹⁰ cree sin duda que se refiere al cielo religioso (Gan, 2010), es decir, representa el lugar o el mundo del dios/los dioses, los cuales tienen derecho absoluto de gobernar "el espacio" de los seres humanos. En este contexto, “cielo” puede interpretarse como la vinculación entre el espacio de los divinos y el de los humanos, y la esencia de la indicada vinculación fundamentalmente es gobernar o dominar.

Sin embargo, la divinidad en el lenguaje chino, tanto entre el pueblo como entre los intelectuales, se debería tratar como un concepto abstracto. La conexión entre "el cielo" y los que están sobre la tierra existe nada más que en el estudio de la astrología y el clima, dicho de otro modo, la divinidad se muestra de forma natural, como el viento, el agua, la tormenta, etc. Aparte de los dioses legendarios, el primer líder real (así parece¹¹) de la historia china, será el Yao (尧). En las *Memorias Históricas* (《史记》), éste se aparece como "su bondad es como la del cielo, su sabiduría es como la de los dioses, acercarse hacia él es como aproximarse al sol, y mirarlo es como mirar a la nube (Sima, s.f.)¹²". Yao se trataba del primer Hijo del Cielo, y por eso se

⁹ Me refiero a que ninguna religión ha conseguido ser extensible entre la mayoría del pueblo en la historia de China como el cristianismo en Europa. En todas dinastías, se generaban unas creencias que convencían a una parte del hombre pero en general, son unas doctrinas heterodoxas en que ejercían ceremonias o sacrificios supersticiosos.

¹⁰ Gan Huaizhen (甘怀真), profesor doctor en Historia de la Universidad Nacional de Taiwan, tiene varias obras publicadas sobre el tema de Tianxia.

¹¹ Según las investigaciones en los oráculos, es más probable que fuese real.

¹² La obra citada trata de una obra maestra del historiador Sima Qian (司马迁, nació en el año 145 ó 135 a.C.), compuesta entre los años 109 a.C. y 91 a.C. Es la primera historia de China hecha de forma sistemática, el historiador no solamente investigó en los archivos sino también realizó muchos viajes y habló con el pueblo que podría ser tanto testigos de hechos recientes como herederos de las leyendas antiguas. En ella se narra la historia de China desde la época del legendario Emperador Amarillo, hasta la época del propio autor. La obra consta de 130 capítulos, entre ellos, 12 nombrados como *Benji* (本纪) que contienen las biografías de los mandatarios del tiempo más viejo, los cuales son de Xia, Shang, Zhou y Han; 30 de *Shijia* (世家), capítulos dedicados a los mandatarios y personajes de las épocas de las Primaveras y Otoños y Estados Combatientes; 70 de *Liezhuan* (列传), para los figuras importantes de la historia, 8 de *Shu* (书), que son los datos económicos de las épocas tratadas, y al final, 10 de *Biao* (表), que son los cronografías. Cabe notar que, siendo seguidor de Confucio, Sima Qian narró la historia de Zhou desde una perspectiva muy a favor de los gobernadores virtuosos de dicha dinastía.

determinaba como Tianzi, pero esta vinculación familiar no se basaba en la relación biológica. Por eso, este mismo Tianzi en realidad no ha heredado ninguna fuerza divina del cielo. Su función en aquel entonces no fue más que la de un caudillo de la alianza de las tribus, cuya vinculación con el cielo no se nos ofrece más que para servir a la celebración de los sacrificios supersticiosos.

Más tarde Yao abdicó su título¹³ como Hijo del Cielo a Shun (舜) como su sucesor, y el siguiente fue Yu (禹), el fundador de la primera dinastía de la historia china, la Xia. El establecimiento de la dinastía significa que a partir de este momento empezó el dominio hereditario. En algunos archivos se dice que Yu dejó su poder a un sabio que se llamaba Boyi (伯益), pero el hijo de Yu se lo arrebató y se convirtió en el nuevo jefe (el Señor) de la alianza; también existe otra hipótesis que dice que cuando Yu todavía estaba en su puesto ya intentó ayudar a su hijo a ser su heredero, y dejó directamente a éste su título como Hijo del Cielo. En realidad, los pormenores ya son irrecuperables, y tampoco tienen mucha importancia para el presente trabajo. Lo que cabe notar es que desde Yu, empezó la historia del patrimonialismo en China.

El Dr. José Luis Villacañas Berlanga explicó que el patrimonialismo fue derivado por la tradición de la comunidad patriarcal, donde el anciano o el patriarca mandaba, es decir, que fue una sociedad primaria, pero con *la irrupción de la propiedad privada* se generó un deseo o una exigencia *primero de los bienes materiales comunes, y a la postre de la apropiación de la dimensión comunitaria en el poder de mando* (Villacañas, 2016). Siendo comprensible la ambición humana del poder, el patrimonialismo justo implica el pago con haberes propios de un cuadro de auxiliares administrativos que cumplen funciones públicas, y solo por esta razón logra que se acepte la apropiación de un derecho de mando. Con respecto al caso de Yu, desde este momento la función del Hijo del Cielo ya no solamente consistía en presentarse en las ceremonias celestiales. Con la ambición que tenían acerca del título y lo sucedido después, el Hijo de Cielo ya empezó a representar al Cielo o Dios Cielo primero al apropiarse de la tierra, y luego al gobernar al pueblo. Pero ¿cuáles son las funciones públicas que tienen que ser asumidas? y ¿cómo se ha establecido esta vinculación de dominar y ser dominado entre el sacerdote del Dios Cielo y el pueblo?

Esta conexión entre el cielo y el pueblo, el profesor Gan la encontró en el estudio de la obra clásica *Yu Gong* (《禹贡》 *Tributo de Yu*, Anónimo b, s.f.). Antes de Gan, la obra se había entendido siempre como una narración del trabajo que Yu había hecho para controlar las inundaciones del

¹³ Según los clásicos, la abdicación del poder fue una manera medio-democrática de elegir el nuevo caudillo general de las tribus, los líderes se reúnen y votan a los jóvenes que tiene buena fama entre el pueblo, el que gana tiene que seguir al caudillo tres años para aprender cómo gobernar y una vez que cumpla todos los requisitos, será el nuevo jefe de esta alianza. Pero en los últimos años, un profesor historiador de la Universidad de Hunan también propuso que esta escena pacífica fuera inventada por los confucianistas para que los descendientes imitasen la “tradición” artificial, opinando que el poder de Shun fue obtenido por una guerra sanguinaria.

Río Amarillo, y de este modo se estipulaba la tributación de cada zona a favor de este gran héroe. Ahora bien, en la opinión de Gan, lo que se interpreta en esta obra es por qué el Hijo del Cielo tiene derecho de gobernar al pueblo que está bajo el cielo. En otras palabras, en la interpretación de Gan, este texto ofrecía la legitimación del dominio del gobernador en la época de Yu, de quién heredaron el poder y el título como Hijo del Cielo.

En el capítulo de *Yu Gong*, se describe que Yu recorre muchos lugares observando la geografía, hablando con los locales e investigando las formas de solucionar las inundaciones. Al final Yu dragó los afluentes del Río Amarillo en lugar de cortar el paso del agua con las rocas y tierra y el problema de años y años fue resuelto por Yu. Por el talento y la simpatía que tenía éste, Shun le proclamó como sucesor de Tianzi. Las llanuras que aparecieron después del reflujo de las inundaciones se habían convertido en la tierra ideal para la agricultura, el pueblo empezó a trabajar y cultivar los campos que creó Yu. De este modo, se establecieron los impuestos y los servicios obligatorios del pueblo a favor del Hijo del Cielo, y justo por este motivo Tianzi gobernó al pueblo. Es decir, la tierra en la que y de la que vive el pueblo es creada por Yu, a quien el Cielo (o la naturaleza) le ha concedido el derecho. Podemos entenderlo como que "el gobernador trae la agricultura", la legitimación típica del poder agricultor.

También existe otra teoría parecida del mismo tema, que Joseph Needham expone en su obra *La gran titulación: Ciencias y sociedad en Oriente y Occidente*: "Muchos investigadores creen que el origen y desarrollo de la sociedad feudal burocrática en China fue dependiente, al menos en parte, del hecho de que, desde tiempos, la ejecución de grandes obras de ingeniería hidráulica tendía a cruzar las fronteras de las tierras de los señores feudales y, de este modo, ejercía el efecto de concentrar todo el poder en el estado imperial burocrático centralizado" (Needham, 1977). Siendo una sociedad preponderantemente agrícola, la legitimación de su dominio viene del poder que vincula el pueblo con la tierra, que justo también se considera como la responsabilidad que tiene que asumir el dominador; así que el hijo del cielo se convirtió en el jefe legítimo de la tierra que dimensionalmente corresponde al cielo, que era el Tianxia.

Cabe notar que, tanto los investigadores de los últimos años atrás mencionados como los filósofos y políticos que aplicaron la idea de Tianxia en sus doctrinas, las teorías que manejan estos investigadores no proceden de períodos anteriores a la dinastía Zhou, hasta que algunas materias también hubieran sido desarrolladas por los contemporáneos o los descendientes de Confucio. Buena prueba de ello la encontramos en *Yu Gong*: aunque el protagonista fue Yu, el que lo redactó posiblemente fue Confucio. Por eso, todo lo que está sirviendo de referencia de diversas investigaciones, no es más que lo que los historiadores posteriores nos interpretaron. La legitimidad en teoría no tiene que estar explícita, salvo que se esté en tiempo de crisis, como fue

el caso de la época de Confucio. Por este motivo, posiblemente el mismo Confucio intentase interpretar el sencillo hecho de la gobernación como una concesión divina para persuadir a los demás. Pero lo que pasó en la realidad era que Yu empezó su gobernación y dejó en herencia su dominio a su hijo. De este modo, se estableció la gobernación de una familia sobre el Tianxia, el modo llamado Familia-Tianxia.

Los descendientes de Yu, a los cuales se les consideraba los herederos legítimos del dominio, unos siglos después perdieron su poder ante el líder de un reino vasallo, el Shang (商), que también aparece en algunos archivos como el Reino Yin (殷). La Familia de Yu, siendo intermediario entre el Cielo y el pueblo, tiene la prioridad para ser el representante del Cielo en la Tierra, excepto cuando se encuentra con los propios descendientes del Dios Cielo.

La Familia de Yin Shang, se identificaba inseparablemente con la superstición, la cual podría ser la característica común de toda la gente de esa época, pero que en esta familia era extraordinariamente intensa. Según los descubrimientos arqueológicos, se han encontrado mucho más restos de sacrificios animales en el territorio de este reino que en cualquier otro lugar, y tanto las inscripciones sobre huesos o caparazones de tortuga como los relieves sobre recipientes de bronce confirman esta determinación. Con los sacrificios complicados y frecuentes declararon que eran descendientes del Dios Cielo, es decir, trataron el Cielo como el protector de su propia familia. Curiosamente, ¿cómo el pueblo y otros líderes reconocieron que Shang fuera el hijo del mismo Cielo? ¿Por qué no es como cualquiera de los demás pueblos? Por una parte, el gobernante de aquel momento hizo que la plebe sufriera mucho, y por otro lado, el reino Shang contaba con una fuerza mayor, que le permitió hacerse dominador militarmente. En lugar de confiar en el atroz intermediario ritual de Xia (夏), preferían creer que los Shang fueran los hijos verdaderos del Cielo, o dicho de otro modo, si tenían que ser gobernados por alguien, sería mejor por los de Shang, al menos mejor que por los de Xia. De esta manera, el Cielo se convirtió en el dios ancestral de la Familia Shang, en lugar de ser los Shang lo que se constituían en hijos del Cielo.

Pero la gobernación de éstos tampoco había llegado mucho más allá que los de Xia y seguía siendo pre-feudal. Esto se refiere a un gobierno basado en el régimen tributario, pero poco estructurado y los reinos regionales relativamente disponían de más autonomía, y los lazos cooperativos entre ellos mismos hasta cierto punto también eran más flojos.

A lo mejor fue justo por este motivo por lo que una familia, al establecer su reino, logró desarrollar su propio régimen y orden, logrando convertirse en el mayor rival de los Shang. Dicho

reino milagroso es el de Zhou¹⁴.

El origen de los señores del reino Zhou se remontaba a los tiempos de la Dinastía Xia:

“Los antepasados de los Señores Zhou tenían mucho talento en labrar la tierra, entonces el ‘Emperador’ de Xia les nombró Maestro de la Agricultura y les otorgó el apellido Ji (姬), de este modo, todos sus descendentes se dedicaban a trabajar en el campo y ganaban el respeto del pueblo. Al llegar los últimos años de la Dinastía Xia, se eliminó la función del Maestro de la Agricultura por la decadencia del dominio, la Familia Ji se marchó hacia las tribus del noroeste, de un lugar a otro sin quedarse en ninguno, el pueblo se había garantizado la cosecha con las técnicas que traían los Ji, y éstos, gozaban cada vez más seguidores y fueron cantados y recordados en el *Clásico de Poesías*. Por consiguiente, fundaron su propia ciudad. En cuanto las tribus nómadas vinieron por la riqueza, Ji se la dio, y cuando vinieron por la ciudad y los habitantes, Ji no quiso que el pueblo perdiera la vida por defender la patria, entonces les cedió la ciudad y partió con sus familiares a un lugar aún más periférico. Sin embargo, el pueblo también se movió con ellos. Esta noticia iba extendiéndose y muchos habitantes de otros lugares vinieron a declarar la lealtad a la Familia Ji, de esta manera fundó su propio reino, el Zhou” (Sima, s.f.).

Mientras el Señor Zhou construyó su reino en la zona periférica, a la orilla del Río Amarillo, los Shang habían sustituido a los Xia en ser el nuevo Hijo del Cielo. Desde el siglo XVI antes de Jesucristo, la Familia Shang¹⁵ llevaba más de 400 años siendo el líder legítimo de la tierra que pertenecía a su Padre, Dios Cielo.

El último rey de la Dinastía Shang, fue conocido como “El Cruel” (商纣王), debido a su carácter feroz y su gran ofensa a las tradiciones, tales como matar y encarcelar a los burócratas leales, guiarse demasiado del consejo de su concubina, etc. (Sima, s.f.). Bajo la dominación de “El Cruel”, los maestros que se encargaron de los sacrificios y la música de la corte, a los cuales se consideraban como los representantes de las tradiciones del reino y también como los fundamentales en comunicar con el antepasado del reino el Dios Cielo, huyeron al Reino Zhou, por la buena virtud que parecía tener éste. En este modo, este señor feudal encabezó el ejército formado por unos reinos pequeños,

¹⁴ Cabe notar que la Dinastía Zhou no ha sido estudiada en profundidad en Occidente. Buena prueba de ello la encontramos en que en la importante *The Cambridge history of China* se inicia con la dinastía Qin, que hizo su aparición ocho siglos después de dicha dinastía. Este olvido de la dinastía Zhou resulta particularmente llamativo si bien existe mucha dificultad en realizar el estudio de esa época, no solamente para los investigadores que no saben la lengua china, sino también para los que tienen chino como lengua materna pero no específicos en la filosofía e historia antiguas chinas.

¹⁵ En algunos documentos se aparecen la palabra “Yin” en lugar de llamarlos “Shang”.

Dijo al pueblo: “Hoy el Rey Yin obedece las palabras de la mujer, acaba su destino ante el Cielo y destruye las tradiciones del Cielo, la Tierra y el Hombre, mientras tanto, se aleja de sus familiares que tiene el mismo antepasado y sustituye la música clásica por la decadente, asimismo perturba el sonido ortodoxo a fin de complacer a su mujer, por eso, hoy nos levantamos en conformidad con el castigo que le aplica el Cielo” (Ibíd.).

En estas palabras, la última frase es fundamental para entender de dónde había venido su legitimación de los levantamientos. El Señor de Zhou lanzó las acusaciones contra “El Cruel” porque éste violó las tradiciones de las que venía su poder superior. De esta manera, los Zhou junto con unos otros, arrebataron la metrópoli al Señor Shang “El Cruel”, construyendo a partir de ese momento su nuevo “mundo” feudal.

Aunque la Familia Ji logró vencer a la Shang, tenía que enfrentar dos cuestiones, que consistieron en la legitimación de su dominio y la ejecución del mismo. Éstas dos, en realidad, se pueden interpretar desde la misma raíz: si el poder viene siempre del Cielo, que se reconocía como el patrono de los Shang, ¿cómo los Zhou podrían conseguir el dominio? Como sabemos, la explicación de la legitimidad de un determinado régimen político no se pone en marcha más que en momentos de crisis profunda. Así, de manera semejante a como le ocurrió a Yu al inicio de su dominio patrimonial, los Zhou también se vieron obligados a poner en marcha la legitimación de su dominación. El modo tradicional de gobernar un solo reino se lleva a cabo por la jerarquía del más grande y más fuerte, es decir, el requisito para gobernar uno sobre otro u otros es el siguiente: el grande suele dominar a los pequeños tanto militar como económicamente, tal y como tendió a ser en los tiempos de Xia y Shang.

Sin embargo, la población del reino Zhou no reunía más de 50.000 habitantes, es decir, contaba con una población limitada, sensiblemente menos numerosa que su antecesora en el poder¹⁶, y procedía de una región periférica, lo cual a priori iría en contra del supuesto indicado: carecía de grandeza y fuerza. Además tendría que someter a múltiples rivales. Se vio necesitado de un medio que fortaleciera teóricamente su poder, más allá de lo virtuoso que pudiera ser, como he indicado, el Señor Zhou. Dicho de otra manera: pese a haberse hecho con el control del poder, el reino Zhou tenía debilidades estructurales, de modo que podía ser dinamitado tanto desde dentro como desde

¹⁶ Según las mismas *Memorias Históricas*, en la batalla que el Señor de Zhou resistió al Señor Shang “El Cruel” junto con otros señores feudales, la alianza de Zhou solo disponía de unos 50,000 soldados (“遂率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人”—dirigió trescientos carros de combate, tres mil valientes luchadores y cuarenta y cinco mil soldados armados), y su bando contendiente, en contraste, tenía unos 700,000 soldados (“亦发兵七十万人”—también organizó setecientos mil soldados). No convence el número que ofreció Sima Qian en esta batalla, sin embargo, se demuestra la gran diferencia entre las esferas que tuvieron los dos señores.

fuera. A la vista de ello, Zhou dio con una clave claramente en contraste con el método típicamente imperial europeo: en lugar de optar por el dominio militar, inaccesible para él, optó por gobernar a través de la atracción sistemática.

Para no perder su prestigio ante los múltiples reinos que conformaban sus dominios, Zhou tuvo que diseñar un sistema cooperativo aceptado por todos para asegurar su propia existencia y su propio poder. La problemática aumentaba por las notorias diferencias de los numerosos reinos; en otras palabras, Zhou tenía que establecer un sistema “mundial” que estuviera por encima de todos los estados y reinos: lo que unirá a sus gobernados no es un afán de expandirse hacia fuera, sino de lograr que todas las partes se considerasen integrantes de un “interior”.

Por ello se introdujo nuevamente el concepto de Tianxia. Sin embargo, limitado inicialmente a un concepto territorial, geográfico, ahora el Señor de Zhou lo transformará en la clave de un régimen sistemáticamente político. Otro motivo por el que preferirían volver a diseñar el Tianxia como un régimen al que posteriormente podremos llamar institucional o político es que el Tianzi, Hijo del Cielo, correspondiente al Sistema Tianxia, ya llevaba siglos siendo el dueño legítimo del poder: para un poder débil no sería inteligente introducir un concepto totalmente desconocido, sino ajustar uno que ya existía a un ámbito nuevo. Dicho de otro modo, en lugar de definir el poder con una invención teórica, el señor de Zhou prefirió dotar a la existente palabra “Tianxia” otro sentido ajeno a los conocidos¹⁷.

Tradicionalmente se suele denominar a los años entre el hundimiento de la Dinastía Shang y la fundación de la Dinastía Qin como la Dinastía Zhou, que duró más que ochocientos años. Sin embargo, tanto históricamente como filosóficamente, no se podría considerar como un todo único. La misma Dinastía Zhou se dividía en dos partes: la Oeste y la Este (la Zhou Este también está formada por dos partes, a las que solemos definir como el período de las Primaveras y Otoños y el de los Estados Combatientes). Sencillamente, las podemos denominar como la época de estabilidad y la de perturbación. La división es marcada por el traslado de la capital¹⁸ de Zhou.

¹⁷ En teoría, como el régimen sirve de garantía de la legitimación del gobierno, el concepto de Tianxia debería ser mucho más importante y básico que Tianzi, pero realmente, no han aparecido muchos dominantes “buenos y virtuosos” como deberían ser en la historia antigua de China. El motivo de ello, es el régimen de Tianxia no ha sido bien practicado. En realidad, la división de la Zhou Oeste y la Este, exactamente también ha marcado el punto de viraje entre la época en la que se intentaba aproximar hacia el régimen perfecto de Tianxia y el resto de tiempo en el que no se había realizado más esta aproximación. Poco a poco, en lugar de tener un Tianzi con el fin de realizar el Régimen Tianxia, los dominadores se animaban a aprovechar la Teoría de Tianxia a fin de ejercer el poder de Tianzi.

¹⁸ El Señor Ping de la Dinastía Zhou se vio obligado a trasladar la capital en el año 770 a.C. del lugar más al oeste a un nuevo sitio más al este. El padre de éste, al cual llamamos el Señor You, tenía una concubina bella pero seria. El Señor You encendió las llamas de guerra para que los señores feudales vinieran a caballo a protegerlo de las ofensas, sin embargo, los señores se dieron cuenta de que era solo una broma que hizo su señor, con objeto de complacer a su concubina, al repetir varias veces, esos señores ya no respondían la

La Dinastía Zhou se considera la época en que se reformó y creció el concepto Tianxia, pero no llegó a madurarse. Cabe notar que, como un término tanto filosófico como político, el sentido y la interpretación de la misma noción también variaban, incluso dentro de la misma Dinastía Zhou.

En primer lugar, es preciso averiguar su significado en la época de su aparición como un concepto geopolítico, es decir, en el tiempo en el que el Reino Zhou necesitaba urgentemente la idea Tianxia como herramienta que sirviera para ayudarle a consolidar su función como "metrópoli" y mantenerla.

En el *Romancero Chino*, el *Canto del Dominador* (Anónimo h, s.f., aquí cito la edición traducida por Doña Carmelo Elorduy, 1984) indica la idea básica del régimen Tianxia: el hijo del Cielo (el dominador) gobierna Tianxia bajo el mando del mismo Cielo. Esta idea es justo la misma que nos hace creer la Familia Zhou, o nos podemos imaginar que los señores de generaciones de la Dinastía Zhou intentaron instalar la creencia de que el título legítimo de su gobernación había venido de la autorización del Cielo. Cuando se describe al Señor Wen de Zhou (周文王, Wen Wang), “Allá arriba está Wen Wang. Resplandece glorioso en el cielo. Aunque Chou [*Zhou] es principado antiguo, el mandato del Cielo que ha recibido es nuevo. ¿No es muy glorioso Chou [*Zhou]? ¿El mandato de Ti [*Dios] no le ha venido a su tiempo? Wen Wang asciende y desciende. A izquierda y derecha, asiste a Ti [*Dios]” (Íbid). En este canto encontramos al Señor Wen de Zhou como una figura superior del pueblo y situado al lado del Dios Cielo. Entonces, está claro que el poder de los señores de Zhou venía del Cielo Supremo, igual que los Señores de Xia y Shang. Sin embargo, ¿Cómo Zhou logró sustituir a Shang, considerado como la familia descendiente del Cielo, como el encargado de la Tianxia?

La invención de Zhou fue la autoridad, o sea, la *verificación* de la virtud en la obtención y mantenimiento del poder, con la cual Zhou marcó la primera evolución significativa de la historia de China antigua. Esta idea será la más importante aportación dada por Zhou a las sucesivas dinastías, porque, por un lado, la Virtud permitió a los gobernadores de esta familia justificar el ejercicio de su poder y, por otro, la vinculación entre esta legitimidad y la eficacia del gobierno les obligó a aceptar otra posibilidad de esta relación: perder el poder si no eran capaces de ejercerlo

llamada de la parte de Zhou. En el año 771 a.C., el señor You abandonó a su primera esposa y levantó a la concubina bella como la segunda, la familia de la abandonada atacó junto con unas tribus la capital de Zhou. Como ninguno de los señores feudales había tomado en serio la alerta de peligro y no venía a defenderlo, el Señor You perdió la capital y fue matado en la batalla. Al año siguiente su hijo, el Señor Ping, subió al trono y se trasladó hacia el este. Dicho asunto se consideraba como un símbolo de la pérdida de prestigio de la Familia Zhou, al parecer causado por la invasión de las tribus, pero en realidad, causado por la caída estructural dentro de la metrópoli. Este también es el motivo de traducir el nombre de la dinastía como la Zhou Oeste, en lugar de usar “Occidental”, dado el cambio geográfico.

de manera adecuada. Buena prueba la encontramos en un capítulo del *Clásico de Historia*, nombrado *Edicto a Kang* (《康诰》)¹⁹.

“Tianzi dice: ‘¡Ay, Feng, tienes que ser prudente! No causes rencor(entre el pueblo), no te aproveches de la estratagema, no apliques medidas ilegales, a fin de no te pierda tu sinceridad. Ahora, esfuérzate en dominar con virtud; de este modo, conseguirás que el pueblo se sienta tranquilo, acuérdate que son bondadosos, reduce su trabajo y los impuestos, enriquece su comida y ropa; si el pueblo se encuentra en paz y estabilidad, el Cielo no te va a reprochar ni abandonar’.

Tianzi dice: ‘¡Ay, Feng, ánimo! El destino de gobernar conferido por el Dios Cielo no solo nos da a nuestra familia, ¡recuerda! No ignores mis consejos, no dejes de escuchar a la gente, gobierna al pueblo considerando perpetuamente tu responsabilidad y misión’.”

Tanto el fundador mismo del sistema Tianxia como sus herederos, tienen que mantener la virtud perennemente para no perder el mando, debido a que no solamente el Cielo, sino también el pueblo puede calificar y decidir a quién se atribuye el legítimo poder. Pese a que dicha virtud servía para valorar la gobernación del Tianzi, no se llegó a generar una base teórica nítida que sirviera de fundamento al régimen político. Solo se plasmó en una serie de materias tales como la enseñanza real o los edictos promulgados por Tianzi.

Junto con el *Edicto a Kang* citado arriba, el Tianzi Cheng emitió otros dos con motivo de darle la enseñanza de gobernar un territorio al joven señor feudal: Uno de ellos fue el denominado el *Edicto sobre Alcohol* (《酒诰》), que se consideraba como la primera ley de prohibición de alcohol en el mundo; el otro se llamó *Zicai*, que se interpreta literalmente como “madera de buena calidad”, cuyo sentido lo encontramos en el comentario del pensador Kong Anguo (孔安国)²⁰ sobre el mismo texto: “la táctica de ejercer la política, es igual que la táctica del carpintero de hacer de la madera un utensilio”. Los tres textos podrían ser tratados como arquetipos de la instrucción de un “dominio virtuoso”, en que se deben destacar los siguientes preceptos:

- Reprimirse a sí mismo: el mismo gobernador tiene que “dejar de divertirse y de disfrutar del poder, e intentar ofrecer al pueblo la paz y la estabilidad” (*Anónimo b*, s.f.).

¹⁹ Se trataba de una orden editada por el Duque Dan (周公旦) y emitido por el segundo Tianzi de Zhou, el Señor Cheng (成王), dirigido a su tío Feng, que se conocía como el Señor Kang(por ser el señor feudal del Reino Kang), para que éste se fuera a regir el territorio feudal antes pertenecido al Shang El Cruel. Los párrafos citados son dos de los últimos del edicto, cuyo texto entero no solamente se dedicaba a dar orden sino también enseñaba los métodos de gobernar, muchas promulgaciones posteriores tenían el origen en este texto y otros sus contemporáneos.

²⁰ Kong Anguo, pensador y pedagogo de la Dinastía Han, es el descendiente de la décima generación de Confucio, el comentario citado viene de su edición del *Clásico de Historia*.

- Promulgar las leyes razonables: “las leyes promulgadas tienen que ser convincentes, de este modo, los castigos y sanciones impuestos pueden llegar a ser justos” (Ibíd).
- “Más tolerancia que medidas punitivas” (Ibíd) : “no es un desastre si la gente comete un error, no tiene que ser castigado sino que debe corregirlo; sin embargo, si vuelve a cometerlo, es inevitable ser sancionado.

En *Zicai*, se hace el resumen siguiente “El Dios Cielo ya encargó tanto la tierra como al pueblo a nuestro antecesor, éste educó y cuidó a la gente despistada (por el Señor Shang de la última dinastía) con la virtud para cumplir su misión. ¡Ay! Solo deseo que la gobernación dure más que miles de años, así que los hijos y nietos y los descendientes nuestros siempre pueden tener al pueblo” (Ibíd).

Se debe reconocer que la mayor contribución de los Zhou es ofrecer un sistema abierto de poder tanto a sus contemporáneos como a las siguientes generaciones. Este Tianxia como institución gubernativa no podía ser una hegemonía de signo militar por el escaso número de habitantes que tenía respecto tanto al gobierno del señor Shang como al resto de los reinos de tipo feudal. Por eso, el primer Tianzi de la Dinastía Zhou se intentó librar de las posibles amenazas precedentes de otros reinos, introduciendo la *verificación* de la virtud realizada por el Dios Cielo como la legitimación de la dominación.

Ya que el Tianzi reconoció que el Dios Cielo no solo bendecía a la Familia Ji, aparte de fortalecer el poder teóricamente y mantener la virtud, los Señores de Zhou, siendo los líderes de la Metrópoli, también actuaban a fin de intentar garantizar su dominio.

El primer principio que se destacaba en este proceso consistía en establecer los parentescos entre Zhou y otros reinos. A los reinos vencidos que solían ser aliados o seguidores del antecedente Shang, el Tianzi de Zhou mandó a sus hermanos, los hijos (salvo el hijo mayor de la esposa) hasta otros parientes del mismo apellido (Ji) a gobernar en esas tierras. Siendo los más fiables del Tianzi, estos reinos llegaron a ser los más próximos a la metrópoli tanto en la geografía y la categoría como emocionalmente. Mientras tanto, los parientes maternos y los defensores de la Familia de Zhou también llegaron a ser señores feudales. Además, con el resto de los reinos ya existentes, el Tianzi intentó afianzar las relaciones contrayendo matrimonios. De este modo, la metrópoli Zhou mantenía su sangre en casi todos los reinos. Con ello, el sistema Tianxia se podría considerar como un sistema patriarcal en que se ejercía la política consanguínea. En China por primera vez se estableció el modo de gobernación de Familia-Reino-Tianxia.

Dicho modo de gobernación se puede entender como que la unidad más pequeña de la sociedad es la “familia”. Dada la importancia de la cohesión interna entre los parientes, numerosas familias forman parte de un reino, y numerosos reinos se constituyen en Tianxia. También lo podemos

interpretar como que el Tianzi gobierna a diversos reinos a través de la vinculación familiar.

Los señores feudales se encargaban de entregar los tributos al Tianzi y defender la metrópoli de los ataques de las tribus nómadas, y en cambio, el Tianzi, siendo el legítimo señor, tenía que sostener la paz dentro del sistema Tianxia y realizar las ceremonias con el fin de dar sacrificios al Dios Cielo. Asimismo, los burócratas también fueron parientes, bien por sangre, bien por afinidad entre las familias nobles. La sociedad, unida por las relaciones íntimas, al modo de ver del Tianzi sería la más estable que podría ser.

Por otra parte, el Reino Zhou estableció unas reglas estrictas tanto dentro de la familia como en toda la sociedad. Por ejemplo, se diferenciaban estrictamente los hijos dados por la esposa o por las concubinas, los mayores y los menores, los parientes con mayor o menor proximidad de sangre. El Sabio Dan²¹ de Zhou determinó que el heredero legítimo del cargo máximo solo podría ser el hijo mayor de la esposa legítima del Tianzi. Con lo establecido se terminó la controversia entre si la herencia del poder debía recaer en el hermano o guardar el puesto para el hijo. Como consecuencia de esta normativa, los hijos que no pudieran recibir la herencia de Tianzi tendrían que moverse a su tierra enfeudada cuando fuesen mayores de edad, con el fin de evitar los posibles conflictos en las disputas por la futura dominación entre los hijos del Tianzi.

Mientras tanto, se aplicó no solo en las actividades solemnes de la Corte sino también en la vida cotidiana del pueblo el sistema/ régimen ritual y musical, como un medio para mantener la estabilidad y la armonía en el ámbito de Tianxia entero.

En relación al régimen ritual, la Familia Ji siguió utilizando las mismas etiquetas y ceremonias tanto de la antecesora Familia Yin como de los más antiguos “Hijos del Cielo”, que habían implantado constantemente, por una parte, la doctrina de recibir el poder de la mano del Dios Cielo y, por otra parte, una serie de protocolos para realizar las actividades rituales, tales como ofrecer sacrificios al Dios Cielo o a los antepasados. Sin embargo, los Tianzi de Zhou no tuvieron suficiente con ello. Con ayuda de los sabios, sobre todo, con la del Sabio Dan, generaban continuamente las disciplinas que deberían ser observadas por todo el pueblo, que abarcaban todos los aspectos cotidianos de la vida tanto personal como social. Por ejemplo, qué traje debería llevarse en tal festival y qué tipo de joya estaría destinado a la actividad y a la clase a la que pertenecía su dueño. Entre estas disciplinas, se destacaron las normas que se ejecutaban en los contactos entre diferentes clases de gente, como los padres con los hijos en el ámbito familiar, o el superior con el inferior del trabajo, o la nobleza con la plebe socialmente, normas que marcaban

²¹ También conocido como el Duque de Zhou. Fue un miembro de la dinastía Zhou que tuvo un importante rol en consolidar el reino creado por el Señor Wu, quien era su hermano mayor. Es muy reconocido en la historia de China por haberse desempeñado como un regente capaz y leal de su sobrino pequeño el rey Cheng.

cada vez más profundamente la categoría social dentro de Tianxia.

Dado que la pirámide del dominio fue mantenida por las complejas relaciones de parentescos y matrimonios intrincados, y por otro lado, como se ha indicado anteriormente, dado que el propio Tianzi de Zhou disponía de menos fuerza, se hizo preciso garantizar la gobernación a través de la aplicación y educación del rito.

La música, al principio, solo tenía relevancia como el acompañamiento de las ceremonias solemnes, pero en la época de Zhou, ya se interpretaba como un símbolo de la vida armónica. Y en la batalla, la orden del comandante también se transmitía por la música. De este modo, ésta se convirtió en una enseñanza prácticamente obligatoria entre las clases nobles. Por otra parte, también tenía la función de difundir la cultura elegante de la parte más central de Tianxia hacia las zonas periféricas.

El régimen ritual y el musical funcionaban en la Dinastía Zhou Oeste, pero si bien el rito estaba diseñado para diferenciar y clasificar a la población, la música servía para mancomunar a las personas y mantener la concordia interior. Todo esto indica que en esta época se realizó una revolución ideológica junto con la fundación del sistema Tianxia, lo cual no solamente ha cimentado el modelo político de los siguientes más de dos mil años, sino que también apuntaló las palabras clave de todas las tormentas de la historia antigua china.

Como régimen político, esta Tianxia se presenta teóricamente como un orden copiado de la cosmología, de modo que la naturaleza de los hombres que viven bajo el cielo refleja dicho orden. Geográficamente podría abarcar todo el mundo conocido. Si enfocamos el asunto desde un punto de vista sociológico -desde la perspectiva china, naturalmente-, el sistema “Tianxia” significa, que la gente está dentro de este mundo, bajo ese mismo cielo. Sin embargo, dicho mundo, visto desde la actualidad, sería un mundo considerablemente pequeño que ni siquiera habrá llegado a ocupar al territorio entero de la China actual. Pero el poco conocimiento sobre el mundo no impidió que se organizaran las actividades políticas dentro del marco de Tianxia.

Dicho de otro modo, el propósito de la “gobernación” del Señor Zhou consistió en establecer un orden ideal a fin de que los reinos mantuvieron una relación pacífica entre ellos. Lo llamo ideal en dos sentidos: primero, porque en la práctica fue imposible de alcanzar; y segundo, porque fue idealmente perfecto y debería regir en todos los lugares. El mismo Zhou, al igual que la metrópoli europea clásica, tenía la responsabilidad de dirigir los reinos feudales en la defensa de los ataques procedentes de los territorios de fuera del sistema. En el sistema Tianxia, la frontera no sirve tanto para separar como para mantener la mayor optimización de las estructuras internas tanto políticas

como económicas. Es decir, los señores feudales de los reinos requerían el reconocimiento²² del Tianzi, para formar parte del sistema Tianxia. De este modo, obtenían los derechos de los que disfrutaban los súbditos de Tianzi, como usar los caracteres chinos; en cambio, estos reinos pagaban los impuestos y ofrecían el servicio militar.

En el *Yu Gong* se describe el plano de Tianxia después de controlar las inundaciones y los gravámenes de cada parte. Aunque la división de la tierra y la cantidad estipulada del tributo no parecen persuasivos, al menos se da a conocer el arquetipo de Tianxia:

“[Yu] confirió tierras y apellidos, [diciendo:] ‘Déjame dar el ejemplo de una reverente atención a mi virtud, y nadie actuará en contra de mi conducta’.

Pusieron nombre a la zona que estaba a quinientos *li*, como máximo, de la capital, como Dianfu (甸服). Dentro de esta área, los pueblos entregaban el tributo en forma de cosecha, pero según la distancia concreta que mantenían a la casa del Tianzi: a cien *li* tributaban la planta entera de cereales; de cien a doscientos, cereales con borla; de doscientos a trescientos, cereales con salvado; a cuatrocientos, cereales integral; a quinientos, cereales.

Definieron a la zona a quinientos *li* más lejos de Dianfu como Houfu (侯服), los pueblos de esta zona tenían que contribuir servicios, en lugar de tributos materiales: a cien *li* los pueblos ofrecen servicio militar para la Corte [del Tianzi]; doscientos *li* más allá, pertenecen ya a los miembros reales [no es una esclavitud, sino que se parece más a la relación de la clientela romana]; y otros doscientos más allá, ya son tierras de los señores feudales.

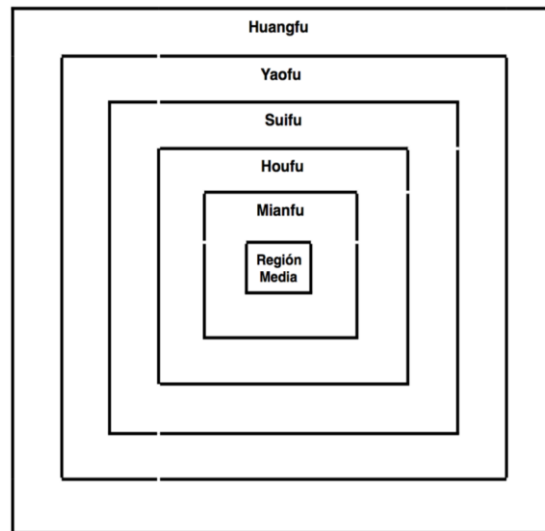
La zona a quinientos *li* de Houfu, se llamaba Suifu (绥服): a trescientos *li*, les da enseñanza de etiqueta, música y literatura a los residentes; y a otros doscientos más allá, simplemente les ofrecen la defensa militar básica.

A quinientos *li* más lejos de Suifu, denominaron la zona como Yaofu (要服): con la gente que está a trescientos *li*, la tratan con respeto y mantienen la paz; y otros doscientos más allá, solo les exigen que obedezcan la ley.

La zona a quinientos *li* aún más allá, tiene el nombre como Huangfu (荒服): a trescientos *li*, esos pueblos ya son bárbaros; más allá otros doscientos, viven sin restricciones.²³”

²² El sistema Tianxia todavía no está maduro en ejecución en la Dinastía Zhou, en adelante, veremos detalladamente la manera de realizar el reconocimiento del Tianzi y los derechos que trae este hecho, por ejemplo, el uso de los caracteres chinos y el calendario agricultor.

²³ Será poco práctico y fiable esta distribución diseñada, porque el Reino Zhou, que se trataba como la metrópoli del sistema Tianxia, según la teoría esta, debería estar en el centro, pero en realidad ocupaba la zona semi-periférica.



(Diagrama 1: Mapa Esquemático de Tianxia según la descripción en *Yu Gong*)

Lógicamente será una descripción más imaginaria e ideal de la extensión real de Tianxia, dado que no podía ser tan inmenso el territorio y que la división de los reinos tampoco sería tan cuadrada. Sin embargo, estas palabras no impiden ofrecer un panorama del empeño por ejercer el poder en el ámbito de Tianxia, que se extendía de forma radial hasta donde pudiera llegar. Obviamente la tierra de Tianzi, es decir, el Reino Zhou, tenía que estar en el centro de Tianxia, y el pueblo que estaba más cerca del Tianzi pagaría la mejor cosecha por poder ser más familiar de la cultura ortodoxa; en la zona más cercana se ubicarían los reinos relativamente más íntimos y fiables, los cuales por supuesto solían ser los parentescos del Tianzi. Del mismo modo, cuanto más lejos se encontraban los reinos feudales, menos relaciones existían entre éstos señores y el de Zhou, menos enseñanza del rito y de la música recibían y también menos obligación tenían.

De hecho, en esta época, el Señor Zhou, siendo el Tianzi, no ejercía una función como la que denominamos propia de un monarca absolutista. La relación que mantenía con los reinos feudales consistía en dirigirlos a realizar sacrificios y ceremonias solemnes para el mismo Dios Cielo, conferir el título legítimo a sus señores y promover la cultura entre los pueblos a propósito de mantener la paz interna de Tianxia. Es decir, los reinos disponían de bastante autonomía para gestionar sus propios asuntos, y la diferencia entre el territorio "nuestro" y el de los demás no se establecía en la contradicción entre el enemigo y nosotros, sino mediante la distancia lejana o cercana, y la zona más o menos influida por la cultura china.

Este último punto (no por ello menos importante) ha sido fundamental para la historia tanto

política como cultural de China. La civilización china siempre se considera como una de las más antiguas del mundo en continuidad hasta la actualidad. Aunque ha sufrido varias agresiones, incluso la invasión geográfica absoluta, la tradición no se ha interrumpido nunca. Entre otros motivos siempre se ha destacado el papel que ha desempeñado la ideología de Tianxia a lo largo de la historia china. De ahí justamente la importancia de sacar a la luz e investigar el origen del propio Tianxia. Esta palabra, en los casi tres mil años posteriores, representaba la extensión y la denominación de la tierra de China: en lugar de llamarla imperio, monarquía o nación (naciones)-Estado, la llamamos el Tianxia. Cabe notar que Tianxia es la misma representación que legitimaba el posterior dominio tanto doméstico chino como extranjero sobre la tierra de los chinos. Que el pueblo, por su parte, orientara su voluntad sobre la base de los dictámenes de un determinado individuo, fue posible por su excelencia, lo que se llamaba “su Virtud”. En otras palabras, tanto el título de Tianzi, el Hijo del Cielo, se entendía el poder legítimo abierto para todos²⁴, para cualquiera que pudiera ganar la voluntad del pueblo. Este modo de comprender la realidad explica también un hecho significativo: que en la historia china, los que se han convertido al final en grandes “emperadores” o mejor dicho, en “gobernadores” no han solido tener un origen aristocrático. Algunos de ellos incluso han tenido el pasado oprimido, como el “emperador” que fundó la dinastía Ming²⁵, quien fue mendigo y, por su valía, llegó al trono: en el propio hecho virtuoso de superación radica su legitimidad.

Por último, cabe destacar que la Dinastía Zhou, sobre todo, la Zhou Oeste estable, no ha sido estudiada en profundidad en Occidente. Este olvido de la dinastía Zhou hace difícil entender completamente el concepto del Tianxia, y aún resulta particularmente llamativo porque, sin comprender el desarrollo de la ideología del Tianxia, será imposible concebir el pensamiento de Confucio, porque este gran maestro consagró toda su vida al intento de recuperar el orden armónico del tiempo de Zhou.

3. La decadencia del Modelo Familia-Reino-Tianxia

El primer Tianzi que fundó la Dinastía Zhou ganó a sus antecesores y constituyó su mundo feudal -al que se denominaba Tianxia- por la virtud que tenía. En este sentido, el legítimo poder del Tianzi para gobernar Tianxia, debía ser confirmado tanto por los señores feudales como por el pueblo, verificando el mantenimiento de la virtud. Transcurridos apenas tres siglos, los descendientes de la Familia Zhou perdieron poco a poco la honra, y al final se llegó a la decadencia

²⁴ Aunque preferentemente sean los de la Etnia Han.

²⁵ La Dinastía Ming (1368-1644), una dinastía muy significada en la historia de la política china, tendrá un análisis bien detallado dedicado a ella.

significativa de la Dinastía Zhou. El símbolo de esta caída fue la mudanza de la capital del Reino Zhou, en el año 770 a.C. A partir de este momento, la forma de gobierno tradicional, a la que se denominaba como “la política patriarcal basado en la sangre”, fue sustituida paso a paso por el hegemonismo geopolítico, siendo este el tiempo que Confucio llamó como la época de “el Rito roto y la Música heterodoxa”. Este subcapítulo se dedica a la decadencia del Modelo Familia-Reino-Tianxia, es decir, la desintegración del sistema de Tianxia y las reformas en los reinos.

Si bien la decadencia de la Familia Ji fue un hecho puntual, fue fruto de una serie de factores acumulados durante años. Un incidente que hizo estallar los levantamientos de los señores feudales ocurrió durante la dominación del Tianzi You (周幽王)²⁶. Aparte de lo codicioso que era, también era muy ridículo. Entre tantas insensateces como hizo, tales como nombrar a los aduladores burócratas o ignorar las necesidades de las masas, un episodio le condujo directo a la muerte.

Este señor tenía una bella concubina, y dado que ésta no se reía nunca, You encendió las llamas de guerra para que los señores feudales vinieran a caballo con los soldados, a protegerlo de las amenazas de guerra, lo cual se consideraba responsabilidad de los reinos en favor de la “metrópoli”. Los señores acudieron lo más rápido que pudieron, para salvar al Tianzi del peligro. Sin embargo, en cuanto los señores se dieron cuenta de que era no más que una broma que hizo el Tianzi, con objeto de divertir a su concubina, regresaron llenos de ira. Mientras tanto, la concubina se reía mucho de la ingenuidad y la estupidez de los señores feudales. Al ver la risa tan bella el Tianzi se sintió feliz y volvía a hacer lo mismo varias veces. Poco a poco, esos señores ya no respondían a la llamada de parte de Zhou (Sima, s.f.; *Anónimo d*, s.f.).

Este no fue la única cosa absurda ni la más inaceptable que hizo con fin de dar gusto a su concubina favorita. Cuando ésta dio la luz a su hijo Ji Bofu (姬伯服), el señor You abandonó a su primera esposa y a su hijo mayor (obviamente considerado como el heredero legítimo del trono), y elevó a la bella concubina como la segunda esposa, e intentó nombrar a su hijo Bofu como heredero. Con este mismo hecho, violó la tradición fundamental de la gobernación de Tianzi, cuyo título legítimo se reservaba, para el hijo mayor de la primera esposa. Por lo demás, no bastando con todo esto, dio la orden de matar a los dos abandonados, pero desafortunadamente el plan falló. La primera esposa era princesa del Reino Shen (申国), su padre era el Señor de Shen y enterado de ello y se decidió atacar la capital de Zhou junto con unas tribus nominales llevando a cabo su venganza contra el Tianzi. Como ninguno de los señores feudales había tomado en serio la llamada de lucha y no vinieron a defenderlo, el Señor You perdió la capital y fue muerto en la batalla, y la

²⁶ Señor You, el duodécimo gobernar de la Dinastía Zhou, su nombre y apellido respectivamente son Gongsheng (宮涅), Ji, nació en el año 795 a.C., y fue asesinado en el 771 a.C.

bella concubina y su hijo tampoco escaparon de la matanza.

Después, el hijo que tenía la sangre de la Familia Shen, que era el heredero legítimo, subió al trono nombrado como el Tianzi Ping (周平王), y trasladó la capital de Zhou hacia el este²⁷, por alejarse de las guerras contra las tribus. Este acontecimiento se consideraba como un símbolo de la pérdida de prestigio de la Familia Zhou, que parecía causado por la invasión de las tribus y que era fruto de un amor ciego, pero en realidad, el factor decisivo fue la caída estructural dentro de la metrópoli. Mientras tanto, justo en los siglos pacíficos bajo el dominio de los primeros Tianzi, se consiguió un gran avance en la fabricación de los instrumentos férreos, lo cual ofrecía una ayuda muy importante en el desarrollo tanto de la agricultura como de la producción de las armas. De este modo, los señores feudales lograban cada vez más fuerza, lo que les daba más posibilidad de enfrentarse al Tianzi y sustituirlo en caso de que perdiera la virtud.

La subida al trono del nuevo Tianzi justamente les dio una excusa para atizar este enfrentamiento, debido a que el abuelo materno de éste reunió a las tribus para arrebatarse el poder y matar al antiguo Tianzi; es decir, el heredero legítimo perdió su justificación por la forma ilegítima de ejercer el poder. En este caso, los señores feudales e incluso las grandes familias nobles, que no encontraron hasta entonces una excusa para fortalecerse y prepararse para aspirar a ser el próximo Tianzi, ya podían poner en marcha su plan de participar en la disputa por el Tianxia.

Por otro lado, la autonomía de que disponían los reinos feudales durante los primeros años de la fundación de la Dinastía, había conducido al desarrollo desproporcionado en distintas regiones. Por el desequilibrio en el crecimiento de los reinos, muchos poderes feudales de la misma área, con el idéntico origen cultural, lograban incorporarse y convertirse en hegemónicos. De este modo, aproximadamente en el mismo territorio al alcance del poder de la Familia Zhou, surgieron unas hegemonías que se podían considerar como unos reinos dirigidos por reyes que eran señores de la guerra, y las relaciones entre éstos ya no eran las propias entre los señores feudales, sino que se habían convertido en competidores con fin de ganar el Tianxia. Este cambio fue un proceso muy largo, que duró cinco siglos, que se dividieron en el período de Primavera y Otoño y el de los Estados Combatientes. Si este último período nos demostró el desorden con las guerras crueles, la primera época se podría considerar de una resistencia moderada y contradictoria a la tradición, la cual, por una parte, fue obedecida y defendida por la mayoría de los reinos y, por otra parte, se iba restringiendo su desarrollo ineludible de la historia. A consecuencia de las turbulencias, tanto de la política como de la sociedad, tanto el sistema Tianxia como el modelo de Familia-Reino-Tianxia

²⁷ Este es el motivo por el que se denomina las dos etapas de la Dinastía Zhou como la Oeste y la Este, en comparación con la posterior Dinastía Han, dividida en la Occidental y la Oriental por tiempo sucesivo de gobernación, la determinación de las dos partes de la Dinastía Zhou es por razón geográfica.

se iban disolviendo poco a poco. A continuación, primero haremos un breve resumen de los cambios radicales del período de transición, con lo cual se permitiría un mejor entendimiento del motivo de la decadencia del orden de Tianxia.

Ya se ha mencionado que el Tianzi de la Dinastía Zhou Oeste mantenía institucionalmente su poder ante todo por la sangre, y luego, a través de las categorías más estrictas de la tradición. La estructura del poder se demostró como el de la Familia-Reino-Tianxia: esto es, el Tianzi gobernaba el espacio conjunto formado por los reinos, y cada uno de sus directores solía mantener su poder del mismo modo que el Tianzi— enfeudar su tierra a sus parientes o aliarse con las familias grandes por matrimonio. Así se garantizaba que la dominación y la administración a todos niveles estaban en mano de los más cercanos. Sin embargo, entre la sangre y la categoría existían contradicciones interiores que impedían su funcionamiento permanente, pues exigiría, a la vez, el acercamiento entre los parentescos, y la distancia entre el superior y el inferior.

Transcurriendo el tiempo, el lazo de sangre quedaba cada vez más debilitado. No obstante, basándose en el feudalismo, el jefe de Tianxia tendría que enfeudar constantemente la tierra y los pueblos a los nuevos señores, y por lo tanto cada vez tenía menos control de las fuerzas militares. La razón por la que el Señor de Zhou planteó la idea de Tianxia fue que disponía de menos fuerza militar, por eso, intentaron gobernar con la virtud en lugar de la guerra, si bien el hábito y la costumbre erosionó su voluntad de mantener la virtud, y con el desarrollo desequilibrado de las fuerzas feudales, la ambición de romper la categoría antigua iba paulatinamente aumentando. En este caso, solo con la educación ritual y la musical ya no era suficiente adaptarse a estos cambios entre los reinos.

En relación a la situación dentro de los reinos, igual que lo que pasaba en Tianxia, la categoría originalmente mantenida por los parentescos entre el señor feudal y las familias nobles se iba debilitando. Debido a la obtención de la jurisdicción de las tierras feudales, los grandes aristócratas grandes se fortalecían económicamente a través de comprar o intercambiar tierra y arrendatarios²⁸, y de este modo, a veces el poder de estos grandes nobles se colocaba por encima de su señor feudal, cabeza del reino. Es decir, la sociedad de esta época estaba desordenada en general, tanto dentro del Tianxia en general como dentro de sus reinos componentes. Ya no era posible controlar la totalidad del interno ni ajustar las relaciones por la unión basada en la sangre. Tianzi, siendo el patriarca de toda esta familia enorme, estaba perdiendo su poder, y la misma idea de Tianxia estaba derrumbándose día a día.

²⁸ En teoría, el dueño de todo el territorio de Tianxia es el Tianzi, por eso, la tierra enfeudada a los señores y la que ellos concedieron a la nobleza, también pertenecían solamente al Hijo del Cielo, sin embargo, con la fuerza aumentada de los estamentos inferiores y el prestigio debilitado del Tianzi, éste cada vez disputaba menos por la ejecución de su derecho.

La sociedad estaba experimentando drásticos cambios en todos los aspectos. Tanto el Tianzi como los señores feudales tenían que tratar de fortalecer la estructura de poder, que solo podría realizarse a través de las reformas. De este modo, nació la primera época de afloramiento de los pensamientos chinos. Pero desafortunadamente, después de la mudanza de la capital en el reinado del Tianzi Ping, éste perdió el prestigio de ser el mayor patriarca de todo el Tianxia y resultó impotente para recuperar su papel predominante a partir del período de Primaveras y Otoños. Sin embargo, debido a la inercia del funcionamiento de la tradición, los ritos seguían siendo las normas que servían para “gobernar los reinos, mantener la estabilidad del poder, tranquilizar al pueblo, y sobre todo, a favor de las generaciones posteriores (*Anónimo e, s.f.*)²⁹” en esa época. Esta idea será el punto radical y decisivo en diferenciar dicha época de la que llamamos la de los Estados Combatientes.

Al principio de la Dinastía Zhou Este, es decir, en el período de Primaveras y Otoños, el Señor del Reino Zhou mantenía el título de Tianzi, pero al mismo tiempo la decadencia del feudalismo significaba la pérdida de control por parte de este Señor de la “metrópoli”. En realidad, a partir de este momento, los señores feudales ya no deberían llamarse de esta manera, pues estaban convirtiéndose en los “reyes” de cada reino. Si bien estos reyes todavía no se habían levantado a luchar abiertamente contra el Tianzi, ya habían puesto en marcha la acumulación de fuerza con el fin de consolidar su poder en su propia tierra, por una parte; y por otra, para evitar (y defenderse de) los posibles conflictos con otros reinos.

Con la finalidad de afirmar su poder, que se podría interpretar como un intento por reforzar el control sobre la tierra, la gente y la milicia, la mayoría de los reyes adoptaron ciertas medidas consistentes en realizar la reforma paso a paso.

²⁹ La obra citada se trata de un comentario de los *Anales de Primaveras y Otoños* cuyas funciones eran hacer una explicación de esta obra, empleando la narrativa histórica, y realizar una explicación de su significado. La narración histórica, es complementemente independiente y le permite conocer al lector los hechos ocurridos tanto políticos y económicos, como diplomáticos y culturales, durante estos años. Lo que se cita aquí viene de los primeros años recordados en esta crónica y es muy significativo tanto por el tiempo como por el tema a que se refiere. Tres puntos nos interesan en este texto, primero, se registra una guerra que emprende la alianza formada por los Reinos Lu, Qi y Zheng, contra el Xu, porque éste no cumple las responsabilidades a favor del Tianzi, en adelante se comentará cómo es la guerra justa en este tiempo; segundo, se menciona también que el Tianzi de la Dinastía Zhou pierde su virtud y prestigio y está abandonado por el Dios Cielo; por último, se afirma que *Li*, que es el rito de que hablamos todo rato, sigue siendo lo esencial de Tianxia en esta época.

3.1. Reforma en la división de distritos administrativo y agrarios: el Sistema de Prefecturas y Condados (郡县制) Prematuro³⁰ y el nacimiento de la burocracia primaria

En la época de la Zhou Oeste, las zonas de las prefecturas se referían a las tierras “sin dueño”, así, entre comillas. Se entrecomillan porque en realidad, justamente por su naturaleza de no pertenecer a nadie, podían ser recuperadas por el poder central. En aquel momento, tanto el Tianzi como los señores feudales se temían que sus inferiores tuvieran demasiado poder y, por eso, dividieron las tierras que tenían en numerosas partes pequeñas. Algunas fueron enfeudadas y otras se quedaban en mano de los superiores. En este contexto, por un lado, estas tierras se podrían entender como municipios directamente subordinados al poder central. Y por otro lado, sin embargo, debido al feudalismo, ni el Tianzi ni los señores feudales gestionaban directamente los asuntos del pueblo de estas tierras, por lo que parecía que estuvieran en una situación fuera del régimen (Tang, 1998)³¹.

Los condados, en comparación con las prefecturas, tenían relativamente la ubicación más lejana y la economía menos desarrollada, pues en general se situaban en las fronteras, entre los reinos feudales y las tribus nómadas, y debido a su importancia militar estas tierras siempre pertenecían al poder central (Ibíd), y obedecían directamente a éste.

En la época de Zhou Oeste, el Tianzi concedía la mayoría de la tierra del Tianxia a los señores, y éstos a su vez dividían la suya a las familias nobles, por lo que fueron dichas familias las que controlaron al final el territorio y organizaron a los campesinos para que cultivaran la tierra.

En esta época, todavía siguió la rutina de los tiempos anteriores, en que se efectuaba el Sistema de Campo de Pozo (井田制)³², cuya función no solamente consistía en ayudar a mejorar el sistema de riego sino que también tenía la finalidad de calcular el impuesto y el servicio militar que cada familia tenía que ofrecer.

³⁰ El Sistema de Prefecturas y Condados, en chino: 郡县制 (jùn xiàn zhì), también se conoce como el Sistema de Comandancia y Condados.

³¹ El historiador Sr. Tang confirma que la palabra “prefectura (县)” viene de otra palabra “pendiente (悬)”, que representa que las prefecturas son tierras pendientes de su permanencia.

³² En inglés es “the Well-filled System”, y en chino: “井田制”, “井” significa “pozo”, y “田” “campo”, el nombre de este sistema agrario viene del jeroglífico de este símbolo.

| | | |
|---------|----------------|---------|
| Privado | Privado | Privado |
| Privado | Público | Privado |
| Privado | Privado | Privado |

(Diagrama 2: Sistema de Campo de Pozo³³)

De este modo, la nobleza gozaba del impuesto de los campesinos, y pagaba una parte de ello a su señor del feudo, y éste era el único que tenía relación directa con el Tianzi en la época de Zhou Oeste. Curiosamente el pueblo estaba dentro de la imagen de Tianxia, y la tierra en que trabajaban los campesinos era de Tianzi. Sin embargo, éste mismo tenía que ejecutar su poder a través de sus súbditos. En otras palabras, el Tianzi era el dueño legítimo de Tianxia, pero no podía ejecutar la jurisdicción en la mayoría de su territorio; y los campesinos pagaban el impuesto a los señores feudales o la nobleza por cultivar la tierra del Tianzi. De este modo, ya se ve que, para un poder político basado en la agricultura, el feudalismo, en algún sentido, será un golpe mortal.

Por consiguiente, se comenzó a poner en práctica el llamado Sistema de Prefecturas y Condados que consistía en fortalecer el poder del Tianzi o de los reyes a través de recuperar el control de las tierras paso a paso, primero de los lugares “sin dueño”: en el período de Primaveras y Otoños, los reyes ya no enfeudaban tierras que tenían o eran recién obtenidas, sino que establecieron prefecturas o condados. Tal hecho no se identificaba más que con una forma de mantener el poderío central de las autoridades superiores. De este modo, estos reyes disponían de la jurisdicción de dichas tierras, incluida la riqueza que se generaba en ellas³⁴. A fin de gestionar los asuntos de las tierras y el pueblo pertenecientes al poder central, los superiores enviaron una serie de funcionarios llamados posteriormente burócratas, y establecieron un sistema de administración cada vez mejor en su funcionamiento. En los tiempos del feudalismo, los superiores solamente

³³ Según el Sistema de Campo de Pozo, ocho familias cultivaban un campo de cierta dimensión (aproximadamente equivale a 128 áreas) dividido en nueve campos pequeños, cada familia trabajaba en uno de estos privados y cuya cosecha toda pertenecía a esta gente, y las ocho familias cultivaban juntos el campo público, cuyo fruto correspondía a la nobleza o el señor feudal que era dueño de dicho campo.

³⁴ De los nombres traducidos a las lenguas occidentales ya se ve que las prefecturas y los condados pueden ser que su territorio pertenece a la nobleza, pero en realidad también existe discusión sobre quién es el dueño verdadero de estas tierras, ¿el rey o alguna familia poderosa? En los reinos grandes, como es el caso de Qin o Chu, ese terreno está en mano de su rey, este fenómeno no significa más que la pertenencia de la tierra depende de la fuerza que posee el rey. No incidiré en este asunto, porque no será un punto decisivo en la presente tesis, y sobre todo, se verá más adelante en la parte de la recuperación del poder central de la mano de las familias nobles.

tuvieron que conceder la tierra a los inferiores o sus familiares, y estos hicieron lo mismo hasta la entidad más pequeña de la sociedad que era la familia, correspondiente a las organizaciones administrativas clasificadas como Tianxia-Reino-Familia.

Pero con las prefecturas y los condados, los reyes se veían obligados a inventar un nuevo sistema, a fin de gestionar la vida cotidiana del pueblo que vivía en estas tierras. Entre las aspiraciones la más importante sería garantizar el pago de los impuestos y el cumplimiento del servicio militar. Según las investigaciones de la Dinastía de Qing (清)³⁵, en las Primaveras y Otoños, los encargados de los asuntos públicos todavía tenían que ser personas del mismo apellido que el rey³⁶; es decir, eran los parientes paternos de la familia real. Pero, aunque fuera así, tampoco disponían de los derechos ni de propiedad ni de uso de la tierra. Esto fue el cambio radical de estos lugares en esta época.

En realidad, cuando el de las Prefecturas y los Condados se convirtió en un sistema administrativo fue en la época de los Estados Combatientes. En la época anterior, bajo la gobernación estable de los Tianzi Zhou, unas tierras subordinadas directamente al poder central solo existían de forma aislada en el territorio de los reinos. En los últimos años de las Primaveras y Otoños, una parte de los señores ya se habían dado cuenta de que el motivo que provocó la pérdida de control de la parte de los reyes consistía en que “el poder estaba en mano de las familias grandes (*Anónimo e*, s.f.)³⁷”. En este caso, tuvieron que debilitar a la nobleza tomando las medidas de reforma más radicales—recuperar la jurisdicción de las tierras conferidas a las familias y establecer el verdadero Sistema de Prefecturas y Condados tratándose de ejecutar el régimen de división administrativa directamente dirigido por el poder central de cada reino. Es decir, en cada reino se estaba formando un gobierno de diferentes niveles³⁸. De este modo, aparecieron varios

³⁵ La última dinastía de la Antigua China, que terminó oficialmente su reinado en el año 1911. Cabe notar la diferencia de esta dinastía con la de Qin.

³⁶ Está excluido el reino de Qin, posiblemente será uno de los motivos por que se había desarrollado tan rápido.

³⁷ El capítulo *Yanzi en el Reino Jin*, se trata de un diálogo entre el burócrata Yanzi del Reino Qi y Shuxiang del Jin, comentando la situación del gobierno de cada país propio. Este diálogo se mantuvo en el siglo VI a.C., ambas partes demostraron la preocupación de que “el poder está en la mano de las familias grandes, y el pueblo no tiene a nadie en quien apoyarse”. Esas inquietudes al final se convirtieron en realidad, dentro del Reino Jin, varias familias tenían mucho más poder que el rey y llevaban muchos años luchando entre ellos, al final salieron tres entre ellas, la Han, la Zhao y la Wei, no obstante, por fin consiguieron sustituir al Rey de Jin y lograr el reconocimiento del Tianzi como “señores legítimos de feudos.” Además, estos tres reinos divididos del Jin fueron considerados como tres de los siete reinos hegemónicos del período de los Estados Combatientes. Pasó algo muy parecido en el Antiguo Reino Qi, los reyes de Qi y Jin eran candidatos a ser sustituidos por la nobleza.

³⁸ Se representaba del modelo Reino-Condados-Prefecturas, como los condados siempre tenían la superficie más amplia, se dividieron luego en varias prefecturas, y las prefecturas también se dividieron en varias partes, hasta la entidad más pequeña como una familia.

reformistas famosos, tales como Li Kui (李悝)³⁹ del Reino Wei (魏), Shang Yang (商鞅)⁴⁰ del Reino Qin (秦), Wu Qi (吴起)⁴¹ del Chu (楚); pero ninguno de ellos tuvo un buen final por haber perjudicado los intereses de la nobleza⁴². Aunque la mayoría de las familias grandes habían presentado resistencia a las reformas, los reinos que contaban con mayor fuerza sobrevivieron y llegaron a ser más fuertes tanto económicamente como institucionalmente.

Y de esta forma, la selección de los burócratas también tuvo que ser transformada. Tener el mismo apellido ya no era la primera condición, y se fue sustituyendo por el conocimiento y talento de que se disponía por parte de los miembros de la clase de *Shi* (士, 仕), que representa a un conjunto de gente que pertenecía a los nobles de la categoría baja o los estratos más altos del pueblo. En relación a las clases de la sociedad, aparte de las bien conocidas en el mundo occidental, tales como la de los campesinos, los artesanos o los comerciantes, cabe señalar que existía una clase de gente muy especial en la historia de China, y también muy significativa para la presente tesis, que es la clase de *Shi*, cuya gente interpretó en muchos siglos el papel más importante del ámbito político⁴³. Con la aparición activa de la clase de *Shi* en la escena política, se observa que, en lugar de mantener la relación familiar íntima en la gestión de un reino, los reyes preferirían las habilidades demostradas para resolver los problemas tanto domésticos como exteriores. De hecho, el privilegio gozado por la sangre estaba disminuyendo, y de esta forma, el poder, o mejor decir, el derecho de obtener el poder estaba pasando poco a poco de la alta nobleza a la baja, o incluso hasta la gente de la plebe. Según esta idea, algunos nobles antiguos también perdieron su posición, su fama, su riqueza y se convirtieron en plebe como cualquiera de la mayoría de la sociedad. El pueblo que no pudo participar en los asuntos públicos ya tenía en la mano la entrada al mundo

³⁹ Li Kui, uno de los representantes y pionero de la Escuela Legalista, sus ideas ejercían mucha influencia entre los Legalistas y reformistas posteriores.

⁴⁰ Shang Yang, uno de los representantes de la Escuela Legalista, también se considera como el más exitoso, dado que sus teorías reformistas fueron realizadas bajo la gobernación de Qin Shihuang.

⁴¹ Wu Qi, representante de una escuela filosófica que se dedicaba a las estrategias guerreras.

⁴² Shang Yang, a causa de que la nobleza lo odió por ejercer las medidas reformadoras, le acusaron calumniosamente de querer organizar un levantamiento, fue muerto y el cadáver fue desmembrado por orden del Príncipe de Qin, que fue el hijo del rey a que sirvió Shang. Wu Qi -según la bibliografía dedicada a él en las *Memorias Históricas*- también debido a las oposiciones contra las políticas de reforma, fue asesinado por las familias nobles cuando murió el rey a que rindió servicio, y justo en el funeral de éste. Sin querer algunas flechas cayeron en el cuerpo del rey muerto, y el príncipe, agarrándose a la falta de respeto mostrado por la nobleza, dio orden de matar a todos los miembros de esas familias, de este modo, eliminó absolutamente las amenazas latentes. De todos modos, los reinos que han conseguido ejecutar las reformas son los en que el rey dispone relativamente de más fuerza en comparación con la nobleza, también hubo varios reyes que al final fueron sustituidos por alguno o algunos aristócratas.

⁴³ En muchos diccionarios se preferirían traducir como “funcionario” o el que ejerce un cargo público, en muchos aspectos o mejor decir, en muchos momentos sí se podría entender de esta manera, y en otro tiempo sería mucho más que un simple funcionario. Preferiría traducirlo como intelectual, se trataría de una clase de personas con cierta educación (suele ser confucianista) y creencia, del segundo caso se tratará más en adelante.

político, que antes solamente pertenecía a los aristócratas. Con la aparición de la burocracia formal y la desaparición del feudo, la propiedad de la tierra fue asignada al pueblo por el poder central; y con ello, tanto la nobleza restante como los burócratas empezaron a cobrar el sueldo del gobierno. Por otra parte, los impuestos del campo y el servicio ofrecido por el pueblo a favor del reino se entregaban directamente al poder central, y también era éste el que examinaba el trabajo de sus súbditos y les pagaba según el cumplimiento de sus deberes. La destrucción de la política aristocrática causó los cambios radicales en el régimen tanto político como económico. La estructura típica del tiempo antiguo Tianxia-Reino-Familia se deshacía poco a poco y esas nuevas reformas de la división administrativa, sin duda alguna, ayudaron al reino a fortalecer su poder y fuerza armada, lo cual sirvió para mantener las guerras que se lanzaron cada vez con más frecuencia y de mayor dimensión en la era de los Estados Combatientes.

Sin duda alguna, la reforma de las divisiones administrativa y agrarias era el asunto más importante y significativo entre todas las transformaciones de aquella época, porque ella había determinado la vía y la característica de desarrollo de la Antigua China. Cabe notar que la aparición, tanto del Sistema de Prefecturas y Condados, como de la burocracia primaria, tuvo como objeto luchar contra los señores aristocráticos feudales y eliminar las amenazas de las grandes familias. Esta evolución, sobre todo, para los reinos que lograron el triunfo de centralizar el poder y los recursos económicos, frenó oportunamente el surgimiento de los latifundios, y obviamente, también evitó la formación de la clase de grandes propietarios. Entonces, en cierto modo, la propiedad de la tierra pasó directamente de la mano del clan a la del Estado o el reino, es decir, tanto la tierra como el poder gubernativo se transformaron del modelo del feudalismo directo a la nacionalización, evitando el paso de la privatización de tierras, a lo cual el historiador Sr. Hou Wailu (侯外庐, 1903-1987) definió con la teoría del “desarrollo prematuro de la sociedad china” (Hou, 1955, p. 35). Aunque este presente trabajo no dedica muchas páginas a las contradicciones económicas entre las familias nobles y el soberano, este punto es decisivo para entender una serie de fenómenos singulares de la China antigua, obviamente, en comparación con la historia occidental universal.

Desde una perspectiva a largo plazo, este desarrollo económico y estatal de salto condujo directamente a la carencia de conciencia sobre derechos de propiedad. De ello, también se derivaban la falta de la conciencia jurídica del pueblo y la insuficiencia de un sistema legislativo completo del gobierno. Además, esta ruta del desarrollo también impidió que la clase comerciante contase con tantas voces en la política en China como en el caso occidental. Y desde un punto de partida más amplio de estas transformaciones de la época caótica, la Escuela Legalista representada por los reformistas mencionados, aunque logró el gran mérito en sostener y fortalecer

el poder soberano centralizado, no encajaba de ninguna manera con la construcción de la estructura gubernativa que se suele llamar la burocracia imperial china. Este tema se extiende inmediatamente en el Capítulo 4 de la presente tesis.

3.2. Reforma en el sistema militar

Durante los casi tres siglos de la Dinastía Zhou Oeste, el Tianzi no disponía de un ejército regular. Ningún individuo del pueblo tenía responsabilidad militar con relación a Tianxia, y dentro del ámbito de los feudos también pasaba lo mismo. Cuando el Tianzi estaba en peligro, éste llamaba y dirigía a los señores feudales que vinieran a defenderlo; y en el caso de que algún señor se encontrara con alguna amenaza, las familias nobles le respaldaban organizando un ejército provisional. Se podría entender que antes del período de Primaveras y Otoños, la mayoría de las guerras tenían como objeto la defensa propia.

En realidad, bajo el Sistema de Campo de Pozo, en la Dinastía Zhou Oeste, las familias que formaron parte de los feudos de la nobleza pagaron el impuesto y ofrecieron el servicio militar de la misma forma, cultivando la tierra del señor. Y en las Primaveras y Otoños, los reyes ya tenían su territorio directamente subordinado, mientras las relaciones entre los reinos eran considerablemente tensas. De esta forma, los varones mayores de edad, de varias clases, tenían que ofrecer el servicio de milicia. Entre las cuatro clases sociales, todas tenían que cumplir sus deberes de servicio militar, menos el campesinado.

Con la aparición de los ejércitos permanentes, se entiende que desde la época de las Primaveras y Otoños empezaron a estallar batallas entre los reinos. Sin embargo, tanto por las dimensiones como por los motivos por los que prendió la guerra, se consideran razonable para ser una época moderada de reformas. Respecto al propósito de la guerra, el historiador Doctor Chao Fulin (晁福林, 1943–) cree que las guerras de las primeras fases de la Dinastía Zhou Oeste tenían como objeto la demostración de fuerza frente las tribus nómadas, y que al final de estas fases los que lanzaban la guerra no exigían ya más que la riqueza. Al entrar la época de las Primaveras y Otoños, aunque los reyes ya estaban preparándose para poner en marcha la disputa por la hegemonía, todavía no habían perdido la voluntad de conseguirlo a través del reconocimiento y apoyo ritual de otros reyes (Chao, 2011, p. 32). Buen testimonio de ello se encuentra en las *Crónicas de Zuo*; entre las registradas en el año 635 a.C. equivalente al calendario occidental, se destaca el comentario de que “reúne los reinos dentro del régimen con la virtud, mientras aterroriza a los incivilizados de los alrededores por la fuerza”⁴⁴, con lo que todavía se halla la importancia de la virtud por encima de

⁴⁴ Palabras de Cang Ge (苍葛, de la Dinastía Zhou), en lengua china son: “德以柔中国，刑以威四夷”.

los actos militares en dicha época. Por eso, las batallas entre los reinos del ámbito de Tianxia empezaron con muchos ritos y palabras, pero no causaron grandes matanzas ni tuvieron el objeto de conquistar al enemigo.

Cabe notar -será el aspecto más relevante, e incluso el enigma para los europeos que tienen como ejemplo el origen del Imperio Romano- que, aunque algunos reinos hegemónicos hubieran logrado conquistar a sus rivales, en la mayoría de los casos no tardarían mucho en liberar a los vencidos, o incluso ayudarles a recuperar sus reinos. Curiosamente, en la época de las Primaveras y Otoños, muchos reinos o tribus que se encontraban fuera del Régimen de Tianxia, tampoco iniciaron guerras con el propósito de conquistar a los demás, con el fin de demostrar que ya se habían convertido en reinos civilizados ritualmente. En resumen, las guerras de esta época tienen como objeto principal acumular riquezas y suelen acabarse al obtener la reverencia de la parte derrotada a favor del vencedor. Este proceso es más parecido al imperio medieval europeo.

Sin embargo, durante casi tres siglos de las Primaveras y Otoños, el territorio total de Tianxia aumentó mucho. En realidad, los cuatro reinos que ocupaban la frontera: Qin (秦), Jin (晋), Chu (楚), Qi (齐), consiguieron conquistar muchos reinos pequeños que estuvieron excluidos de la “civilización ortodoxa” de Tianxia. Tras estos hechos iniciales, no fueron hostigados por otros reinos. Además, tampoco están registrados en la crónica de ninguno de los cuatro reinos hegemónicos, por ser menos importantes en relación con los asuntos referidos a los reinos “civilizados por la educación musical y ritual”. Asimismo, como no manejaban la escritura, los conquistados tampoco dejaron ningún testimonio sobre esta historia (de ahí la importancia de tener una lengua escrita). Por otra parte, estos cuatro reinos, teniendo la posición más alejada del centro de la cultura musical y ritual, aparte de la facilidad para realizar la conquista, estuvieron más afectados por la cultura de las tribus. No obstante, entre ellos, el Chu y el Qin llevaban menos tiempo formando parte del régimen, es decir, fueron integrados desde hace menos tiempo que otros reinos⁴⁵, y por eso habían sido menos educados según la idea de “Tianxia”.

En el tono general, aunque las Primaveras y Otoños se trataba de una época con “el Rito roto y la Música heterodoxa”, todavía se esforzaba en mantener el régimen Tianxia, al que se consideraba como el motivo de iniciar una guerra justa. Tales testimonios se encuentran, por ejemplo, en: *Guoyu* (Anónimo f, s.f.)⁴⁶, donde se nos relata: “combatir contra el que no participa en el sacrificio, conquistar al que no paga los impuestos”; o la *Crónica de Zuo*, donde se afirma que “una vez el

⁴⁵El Qin se encontraba incluido en el régimen de Tianxia desde la decadencia de éste último, fue otorgado por ayudar a Tianzi en la batalla que le supuso la traslación hacia el este.

⁴⁶ Esta obra se trata de la primera historiografía organizada según reinos, en ella están registrados los acontecimientos de la Zhou Oeste hasta el período de los Estados Combatientes.

rey no cumpla sus obligaciones con el pueblo, otros señores le declararán la guerra”. Además, en los *Métodos de Sima* (《司馬法》)⁴⁷ se encuentran muchos comentarios, semejantes a algunas doctrinas de la guerra justa europeas⁴⁸, como “matar a algunos con el fin de traer la paz a otros, se permite el homicidio; conquistar su reino pero amar a su pueblo, se permite la conquista; iniciar la guerra con el fin de detener la guerra, aunque combata, lo podrá hacer” (Liu, 1977, p. 1). En fin, las guerras que se lanzaron en las Primaveras y Otoños, tuvieron como función la de completar la ineficacia y la escasez del prestigio de Tianzi, la de ir más allá de los cinco reinos hegemónicos⁴⁹ de este tiempo, y no se podían interpretar más que como un intento de que el poder regional sustituyera al central en la tarea de mantener el orden feudal de Tianxia.

En comparación con este tiempo, en la época de los Estados Combatientes, las guerras servían como herramienta para resolver todos los asuntos inter-reinos. En los últimos años han salido a la luz varios investigadores que trabajaron acerca de la relación entre los reinos, estudiando las relaciones externas en lugar de la doméstica, dentro del ámbito Tianxia⁵⁰. El propósito de las guerras ya no era ser más fuerte que los demás, sino que lo anexaba, buena prueba la encontramos en la situación de la frontera de los reinos, hasta el período de los Estados Combatientes no instalaron ni la línea divisoria ni guarniciones militares. Esto requirió que cada reino tuviese que disponer de un ejército permanente. No obstante, la dimensión de las batallas también había llegado a un nivel muy significativo. En general siempre lanzaban al menos docenas de miles de guerreros al combate, a veces el número incluso llega a cientos de miles (Zhao, 2011). Para ser el jefe que dirigiese un ejército tan enorme, aparte de ser especialista en las estrategias de guerra, se exigía que fuera fiel al rey. En este sentido, por primera vez en la historia de China, se empezó a separar el poder militar y el poder administrativo, es decir, se distinguió estrictamente entre los burócratas y los jefes militares, intentando disminuir la posibilidad de amenazar al rey para quitarle el poder.

Todos estos cambios llevaron a que las guerras del período de los Estados Combatientes se

⁴⁷ *Los Métodos de Sima* se dedica a las técnicas y ritos que se usan en la guerra, también están incluidos los motivos justos por que se podrá lanzar la guerra. La autoría y el tiempo de esta obra son polémicos, posiblemente fuera Sima Rangju y la terminara en la época de los Estados Combatientes.

⁴⁸ Sobre todo, reflexiono en la doctrina de guerra justa de Francisco de Vitoria. Se nota que la filosofía clásica china ya llevaba fuerte característica humanista.

⁴⁹ Un estudio cree que los cinco reinos más poderosos de las Primaveras y Otoños son: Qi (齐), Song (宋), Jin (晋), Qin (秦), Chu (楚); Otro grupo considera que Wu (吴) y Yue (越) son dos de los cinco en lugar de Chu y Qin.

⁵⁰ Aunque no se puede generar una determinación de un asunto histórico a través de las investigaciones posteriores, quiero señalar que en el período de los Estados Combatientes la cohesión dentro del ámbito de Tianxia se reducía.

convirtieron en puros combates por medio de intrigas, y valiéndose de la superioridad armada, por lo que se perdió la importancia tanto de la virtud que debería tener un poseedor de poder, como de los “ritos” a que tenían que obedecer para ser “civilizados” (Liu, s.f.)⁵¹.

3.3. Reforma en la educación

La educación en la Zhou Oeste fue la propia de una formación aristocrática. Los maestros, antes de serlo, tenían que ser burócratas de la Corte, y el lugar donde trabajaban también era el sitio donde se daba la enseñanza. Las materias tradicionales de la educación de la Dinastía Zhou se dividían en seis especialidades: la literatura e historia (书), las matemáticas (数), el Rito (礼), la música (乐), lanzar flechas (射), montar a caballo y conducir el carro de caballos (御). Las primeras ramas, que trataban de la educación básica, fueron impartidas por los administrativos que ocupaban el puesto como funcionarios del gobierno central o de los gobiernos locales. La responsabilidad de estas personas era recordar “lo que ha pasado y adivinar lo por pasar”, y evidentemente se encargaban de enseñar la cultura y la matemática. Lanzar flechas y montar a caballo era la educación superior en esa época, y desde luego, los maestros solían ser los jefes militares. Cabe notar que la música podía ser incluida en la educación de la milicia, porque el ritmo musical combinado con el sonido de diferentes instrumentos también servía de una manera eficaz para mandar órdenes en la guerra. En resumen, al principio, solo había una “cultura oficial” pero no una “enseñanza privada”. Es decir, nadie enseñaba ninguna rama de la cultura con carácter privado. Toda esa enseñanza estaba en manos de los funcionarios en su calidad de miembros de uno u otro de los departamentos del gobierno. (Feng, 2011, p. 72)

Debido a la desintegración del feudalismo, a partir de los últimos años de las Primaveras y Otoños, acompañando la escasez del prestigio del poder central, la educación oficial decaía constantemente; al mismo tiempo, cada día más familias nobles perdían tanto su estatus social como su riqueza, y aquellos que tenían buena educación e inquietudes, pero carecían de medios para realizar sus aspiraciones, se dedicaron a dar enseñanza al pueblo. Por una parte, la educación ya no les parecía una forma de distinguir entre la nobleza y la plebe, y por otro lado necesitaban mantenerse en esta posición. De este modo, apareció y aumentó poco a poco la enseñanza privada. En esta sociedad turbulenta el orden estaba por restablecer; de hecho, la mayoría de estos “maestros”—que también se podrían llamar teóricos—preferirían expresar sus opiniones políticas, antes que dar el puro conocimiento a los alumnos. Estos maestros daban enseñanza a su manera,

⁵¹ El autor anónimo expresó su pena por llegar a esta situación: en la época del Señor Xiao de Qin (entre 381 a.C. y 338a.C.) se ignoraba el rito mientras preferían la guerra, se abandonaba la virtud y se armaban con intrigas, solo se exigía la fuerza y también salía el más fuerte.

y sus discípulos les hacían preguntas, les comentaban e incluso discutían con ellos. Las conversaciones que mantenían fueron recordadas y escritas y, al final, se convirtieron en teorías y se publicaron como libros. De esta manera nacieron las escuelas filosóficas a que llamamos posteriormente las Cien Escuelas.

Viviendo en la época en que se estaba desmoronando la institución antigua, salió gente que se manifestaba a favor de recuperar el esplendor del tiempo pasado, como es el caso de Confucio. Sin embargo, el progreso social no se detenía por la intervención de algunos individuos. Aparte del apoyo de los confucianistas, se alzaron las críticas al viejo régimen, pues algunos querían modificarlo, mientras otros intentaban sustituirlo por alguno nuevo. Hasta había críticos que rechazaban todo posible régimen. Se está hablando de un período en el que la institución antigua había perdido su autoridad y la nueva todavía estaba por establecer.

Con el desarrollo de la educación privada en el período de los Estados Combatientes, los maestros inevitablemente mezclaron sus ideas de cómo salvar al Tianxia o de cómo fundar un nuevo poder en su enseñanza. De ahí que se hayan hallado numerosas escuelas que representaban el interés de las distintas clases y que daban diferentes criterios sobre los acontecimientos contemporáneos. Al tener la imagen del poder ideal en su cabeza, lo que tenían que hacer los maestros era explicar sistemáticamente las razones que sostuvieran su idea. De todo ello nació *la Era de Axial* de China con la aparición de los pensamientos filosóficos.

Según lo explicado anteriormente, transcurriendo el tiempo, la autoridad de Tianzi se reducía poco a poco por el alejamiento del parentesco, lo que condujo directamente a la decadencia de la estructura Tianxia-Reino-Familia. Entre las anexiones incesantes del territorio nacieron varios reinos hegemónicos, que exigían las reformas con que podrían fortalecerse tanto económicamente como militarmente, para procurar la posición más favorable entre tantos poderes regionales. Con objeto de realizar las reformas radicalmente, se necesitaba la política de élites, y una administración más eficaz que a priori se podría definir como la burocracia. La decadencia de la enseñanza oficial justo actuó en coordinación con esta necesidad. Es decir, ya no era posible recuperar el prestigio del Tianzi, y tampoco se veía la posibilidad de regresar al modelo de gobernación de Tianxia.

En realidad, el concepto geopolítico de Tianxia que fue fortalecido en la Zhou Oeste, al llegar al período de los Estados Combatientes, se redujo a una idea geográfica. Lo que se había perdido fue la restricción de la virtud para la obtención del poder. De este modo, empezó la verdadera y principal hegemonía en la Antigua China. Sin embargo, ninguno de estos aspirantes tenía bien diseñado el plano del nuevo Tianxia, ni sabía cómo podría vencer a los demás. El famoso filósofo e historiador Señor Hu Shi (胡适, 1891-1962) describió la época así: “La política tan oscura, la

sociedad tan desordenada, la desigualdad pecuniaria tan enorme y la vida del pueblo tan difícil, en esta circunstancia obviamente salieron las reacciones del pensamiento (Hu, 2011, p. 42)”. Y dicha época justo se refiere a la era antes de Confucio (551-479 a.C.) y Lao Zi (aprox. 571-471 a.C.), cuya aparición marca el nacimiento de la Filosofía China. Es decir, desde el período de las Primaveras y Otoños, hasta el principio de la Dinastía Han⁵², se pasó a una era de la gran libertad del pensamiento, que se trataba, sin duda alguna, de la luz que disipó la oscuridad. Son estos filósofos los que irían indicando cómo sería el nuevo Tianxia.

⁵² En general, se cree que esta evolución de pensamiento chino empezó en el año 770 a.C. con la traslación de capital de la Dinastía Zhou, y que terminó en el año 221 a.C. con la fundación de la Dinastía Qin, cuando inició la restricción de la libertad de pensamiento. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que no había formado ninguna tendencia filosófica antes de los maestros Confucio y Lao Zi, además, el reinado de la Dinastía Qin solo duró unos veinte años y durante las décadas posteriores hasta los tiempos del Emperador Wu de Han (aproximadamente la mitad del siglo II antes de Cristo), las escuelas filosóficas volvieron a desarrollarse espléndidamente.

CAPÍTULO 2. El nacimiento del confucianismo: como partidario del sistema Tianxia

1. Cien Escuelas de Pensamiento

El momento más importante en la historia de la filosofía china es la época a la que llamamos del Florecimiento de las Cien Escuelas o de los Numerosos Maestros de las Cien Escuelas. Sin duda alguna se trata de una manera exagerada usando “cien” para mencionar la enorme cantidad de esas diferentes tendencias filosóficas, pero con ello, de alguna manera, se hace comprender que había una revolución en el desarrollo del pensamiento liberal en ese tiempo. Será imposible saber en total cuántos maestros y cuántas escuelas aparecieron, pero nos llega el conocimiento de la mayoría de las tendencias principales, entre las cuales están la Escuela Taoísta⁵³ (道家), la Confucianista (儒家), la Legalista (法家), la Moísta (墨家), la de Yin-Yang (阴阳家), etc.

Cabe notar que en el mismo período en el que nacieron sucesivamente dichos pensamientos, una parte de ellos no habían llegado a tomar cuerpo como un sistema ideológico, sino que era solamente el pensamiento de algún individuo, como es el caso del taoísmo, que no se conocía como tal hasta la Dinastía Han⁵⁴. Antes solo existía el pensamiento de Lao Zi y el de Zhuang Zi⁵⁵; una parte de ellos no tuvieron la misma importancia que lograrían estos mismos sistemas filosóficos en otros momentos de la historia, que es el caso del confucianismo, por ejemplo; y otra parte, de algunos esos perdían su importancia como teoría filosófica al liberarse de esta circunstancia caótica, como la Escuela de ZongHeng (纵横家), en la que sobresalían los “diplomáticos”.

El historiador—que también es padre de otro gran historiador—Sima Tan (司马谈, aprox. 165-110 a.C.), fue el primero en resumir y clasificar estas Cien Escuelas. Según él, la primera es la Escuela Yin-Yang, y los teóricos de esta tendencia creen que todo lo que existe en este mundo lleva en sí la naturaleza de ser femenino (Yin, 阴) o masculino (Yang, 阳), y que puede ser calificado por cinco elementos, los cuales son: metal (金), madera (木), agua (水), fuego (火) y tierra (土). La mayoría de los seguidores de esta escuela tenían pleno dominio de astronomía,

⁵³ Siendo una tendencia bien conocida en el Occidente, el nombre de “Taoísmo” ya se usa bastante. En el presente trabajo, preferiría seguir la costumbre usando “Tao” en vez del “Dao” de la lengua china para expresar el concepto troncal de esta escuela. Pero vale la pena tomar en cuenta que debería escribirse como “Dao” según el sistema de *Pinyin* chino.

⁵⁴ La historia de la llamada Escuela Taoísta se remonta a la Dinastía Han (202 a.C.-220 d.C.), pero es difícil saber quién exactamente nombró la corriente de Lao Zi y Zhuang Zi de esta manera.

⁵⁵ Lao Zi fue casi contemporáneo de Confucio, y Zhuang Zi nació más de dos siglos más tarde, en adelante se explicará detalladamente, tanto sus pensamientos, como la época en que vivían ambos pensadores.

calendario y matemáticas, y creían que el mundo terrenal ha de funcionar copiando la cosmología. Por este motivo, también se conocían como los cosmólogos. Este es el caso de la misma familia de ambos historiadores, la Sima, que también sería conocida por este mismo motivo. Aunque en la mayoría de los casos la Escuela Yin-Yang solo se considera una rama derivada de la Taoísta, ha sido elevada en la obra de aquellos como la primera escuela entre todas.

La segunda escuela es la Confucianista, cuyos maestros son herederos del antiguo legado cultural. Desde luego, Confucio es la figura fundadora y principal de esta tendencia, siendo gran defensor de la tradición y de los Clásicos. Tanto este gran Maestro como sus discípulos intentaron encontrar el remedio más eficaz para mantener el Tianxia unificado y estable. Por esta razón, y durante muchos siglos posteriores, el confucianismo será considerado, y hasta utilizado, como el instrumento de mayor fuerza en la defensa del antiguo régimen.

La tercera es la Moísta, que fue encabezada por Mo Zi (el Maestro Mo)⁵⁶. Esta escuela es famosa por su disciplina estricta dentro de un grupo cerrado de gente, que se opuso a la existencia de la aristocracia. También rechazó el régimen que ejerció la Familia Zhou, porque toda esa gente de la escuela disponía de un origen ordinario, pero con conocimientos. Además, los moístas también rechazaban la guerra, sosteniendo que la guerra no corresponde a la naturaleza de los seres humanos de “propender al beneficio y evitar el perjuicio”. De manera parecida, el gran filósofo de historia de la era moderna, Señor Feng Youlan, comentó que los moístas sostenían la doctrina de la filosofía política muy parecida a la de Hobbes en su obra *Leviatán*. Según Hobbes, al principio no existió ningún Estado, los seres humanos vivían en el estado natural, lo cual les conduce a conseguir todos los beneficios posibles para ellos mismos, de lo que se deriva evidentemente una continua guerra contra los demás, que se denomina como la “guerra de todos contra todos”. Por la insatisfacción que produce esta situación, los hombres se vieron obligados a establecer un poder visible que limitaba y controlaba al hombre. Este poder, como el origen del Estado, tiene que ser absoluto y por encima de todo, para que no dé vuelta al estado de la naturaleza. La filosofía política de los moístas no puede coincidir más con la de Hobbes (Feng, 2011, pp. 64-65). El pensamiento principal de esta escuela se puede establecer en tres elementos: no guerra, no diferencia de clases y el amor universal. Pero lamentablemente, el punto de partida de esta tendencia no era más que mantener el beneficio máximo de la sociedad, a través de la ejecución de esta política. Por las batallas continuas, la iniciativa de oponerse a las guerras ayudó a los moístas a ganar mucho apoyo del pueblo hasta que, en algún momento, la filosofía de esta familia casi sobresalió entre todas las demás escuelas.

⁵⁶ Mo Zi, su nombre es Mo Di (墨翟), no se sabe exactamente los años en que vivió este maestro, calculan que fue contemporáneo de Confucio.

Según Sima Tan, la cuarta escuela debe ser la de los Nombres (名家), cuyos seguidores prestan su mayor atención a la relación entre la “denominación” y la “realidad”, que se podría entender como distinguir lo “*de iure*” y lo “*de facto*” del mismo objeto.

La quinta escuela es la Legalista, que se consideraba como el máximo enemigo de la confucianista durante mucho tiempo. Los discípulos en algún aspecto están de acuerdo con los moístas, también insisten que el hombre por naturaleza se acerca al beneficio y se aleja del perjuicio; sin embargo, en vez de un gobierno fuerte, han elegido la ley y el castigo, o mejor dicho, la tortura como la mayor arma con que defender el gobierno.

La última sería la Taoísta, aunque en la época de los grandes maestros de esta tendencia, ellos mismos todavía no eran nombrados así. Como lo sugiere el nombre de esta escuela, los maestros llevan todo el tiempo investigando qué es Tao, y cómo seguir este Tao. Sin duda, la filosofía de esta escuela, tanto por la variedad de sentidos de la palabra como por su complejidad conceptual, siempre resultó el pensamiento más confundido y peor interpretado, no solamente por los investigadores “extranjeros” sino también por los chinos. En la lengua china, el “Tao” puede referirse al camino o la razón, y puede ser un verbo o un sustantivo; pero en la doctrina de los taoístas significa el principio por el que funciona el cosmos, la naturaleza, el mundo que conocemos, hasta el mundo desconocido. Siendo una parte de este sistema cósmico, el hombre también debe observar la regulación universal. Según los taoístas, y sobre todo según Lao Zi, la mejor gobernación resulta de las manos libres, por lo que no se debería forzar nada al pueblo. De este modo, el Tianxia funcionará como los planetas en el universo, moviéndose regularmente sin causar choque. Por consiguiente, preferiría llamar cosmológicos a los taoístas, más bien que a la escuela de Yin-Yang.

Más tarde, otro historiador de la Dinastía Han, Liu Xin (刘歆, 50 a.C.- 23 d.C.) también hizo comentarios sobre las “cien escuelas”, y las clasifica en diez principales. Aparte de las seis que había definido Sima Tan, añadió cuatro más, las cuales son: la Escuela de los Agricultores (农家, Nong), la de los Diplomáticos (纵横家, ZongHeng), la de los Narradores (小说家, Xiaoshuo) y la de los Eclécticos (杂家, Za). En realidad, estas últimas escuelas tampoco contaban con mucha importancia para la historia de filosofía de China. De hecho Liu Xin no llegó mucho más lejos que Sima Tan en cierta manera. Sin embargo, se destacó la investigación de este historiador, pues que por primera vez en la historia se buscó el origen de los maestros de las principales tendencias filosóficas.

Según Liu Xin, debido a la carencia de la enseñanza privada en la época de Zhou, los distintos conocimientos solo estuvieron en mano de los aristócratas que asumían ciertos cargos del gobierno. De este modo, una vez que se desintegró el poder central de Tianzi, los correspondientes

agentes empezaron a expresar sus opiniones del buen gobierno según el saber que poseían, e incluso a participar en llevar su teoría a la práctica. En este sentido, para el origen de los filósofos de cada tendencia se consideraba muy oportuno e importante entender las fuentes de sus teorías. En realidad no se trataba de una doctrina muy convincente, pues tenía que buscar forzosamente el posible origen de los defensores de la misma escuela. Sin duda se sugería más bien una idea a los siguientes investigadores para que averiguasen tanto los objetivos que deseaban lograr los pensadores, como las clases sociales que representaran.

Por ejemplo, conforme a Liu Xin, los de la escuela taoísta tuvieron su origen en los historiadores oficiales, según el resumen que hizo Feng Yu-Lan⁵⁷: “estudiando los ejemplos históricos de triunfo y fracaso, de conservación y destrucción, de calamidad y prosperidad de los tiempos antiguos hasta los recientes, supieron cómo sostener lo que es esencial y captar lo fundamental. Se guardaron con pureza y sin pertenencias, y con humildad y mansedumbre se mantuvieron a sí mismos” (Feng, 1987, p. 73).

Es un descubrimiento interesante identificar la variedad de la identidad de los pensadores y es importante para entender el origen distinto de los pensamientos, pero resulta aún más significativo e interesante si vemos que casi todas estas tendencias conducían a alcanzar el mismo objetivo.

Karl Jaspers definió el período transcurrido entre el 800 a.C. y el 200 a.C. como la Era Axial (Jaspers, 1985), y fue entonces cuando aparecieron numerosas corrientes filosóficas o religiosas en China, India y el Occidente casi simultáneamente, aunque no existiese contactos entre estas regiones. Karl Jaspers también sostuvo que, gracias al surgimiento de esos pensamientos, y hasta los conflictos consecutivos, los seres humanos que vivían bajo estas civilizaciones lograron una revolución intelectual. Según este filósofo, bajo casi las mismas circunstancias sociológicas, en Grecia nacieron las filosofías de Platón, Parménides, Heráclito y muchos otros filósofos; en la India aparecieron el budismo y otras religiones locales, y los profetas del judaísmo también surgieron en esta época. Mientras tanto, en China, coincidió con el florecimiento de las Cien Escuelas. Sin embargo, curiosamente, lo que ha sucedido en la historia de China es en cierto modo especial. No importa a qué estratos representan los pensadores. De hecho, todos quieren alcanzar la misma finalidad, a saber, el reconocimiento de su doctrina en la política. Es decir, todos ellos se esforzaron en establecer su propio sistema teórico para que fuese útil y aplicado a poner fin a la época caótica y a la fundación de un nuevo orden político, dentro del mismo concepto geográfico de Tianxia.

Desde luego, no se puede ignorar ni despreciar los esfuerzos que aplicaron muchos pensadores de la época en proponer y desarrollar algunas reflexiones humanistas, pero el núcleo de las

⁵⁷ Es el mismo filósofo moderno chino, Feng Youlan.

doctrinas siempre se concentra en la política. El motivo por el que se ha generado este fenómeno viene a ser la larga historia de la existencia de la realeza patrimonial.

El sinólogo estadounidense Benjamin I. Schwartz cree que la razón por la que existía a lo largo del tiempo la realeza en la Antigua China era porque no había otro “estado” o “país” que provocase un desafío significativo contra la superioridad cultural de los chinos (Schwartz, 1985, Introducción). Según Schwartz, esta realidad-fortaleza fundamentó la creencia de los chinos acerca de la universalidad de la realeza. Desde la fundación de la Dinastía Xia en el siglo XXI a.C. aproximadamente, hasta la época de Confucio y Lao Zi sobre el siglo VI a.C., el liderazgo patrimonial ya llevaba quince siglos de historia. Además, con la perfección de los Tianzi -sobre todo, de los primeros Tianzi- de la Dinastía Zhou, cuando los pensamientos humanistas estaban todavía por surgir, aunque la época era caótica, el reconocimiento universal de la realeza entre la gente de distintas clases sociales ya estaba establecido. En otras palabras, la dominación superior de Tianzi sobre Tianxia ya era legítima, y la cuestión solo consistía en cómo debería ser el Tianzi, cómo podría conseguir la dominación, y cómo uno elevaría su dominio por encima de los demás.

Es decir, los primeros pensadores por su origen fueron personas cultas del gobierno, las cuales recibieron educación y se dedicaron a los asuntos del gobierno. Por la decadencia del Régimen Tianxia y su sistema administrativo, estas personas cultas no solo se vieron obligadas a salvar a la sociedad, sino que también tuvieron que ofrecer un modelo del futuro dominio. Sin embargo, con los valores políticos unitarios y la inercia histórica, no eran capaces de proponer una iniciativa distinta que la dominación patrimonial. Determinados por el tiempo en que subieron al escenario histórico, los intelectuales chinos desde el principio ya intervinieron en la política. De este modo, podemos decir que casi todas las tendencias filosóficas nacieron del diseño y las discusiones sobre el pensamiento político. Bajo este contexto, el legado de la ideología política de los antecedentes, sin duda, dejó una influencia muy profunda en las generaciones siguientes.

2. Patrimonio humanista de la política de la Zhou Oeste

Con respecto al nacimiento relativamente temprano de la realeza y la larguísima duración de la misma, el maestro neoconfucianista Sr. Liang Shuming (梁漱溟, 1893-1988) propuso el concepto de la “cultura precoz” de China (Liang, 2013). Como se ha señalado anteriormente, siendo la fuente y el objeto del pensamiento de los maestros pensadores la existencia del dominio superior patrimonial de Tianzi, este se considera como la condición previa de cualquier diseño del nuevo modelo de la sociedad. Mientras tanto, dicho dominio, considerando que fue autorizado por el Cielo, también dejó muchos elementos humanistas a los futuros filósofos políticos. Entre ellos destacaron el Rito y la Virtud.

2.1. Distintos significados del Rito

Igual que el caso de Tian (天, cielo), el Rito en la lengua china también puede ser interpretado de muchas formas. Se podría referir al regalo o la acción de regalar, pero también puede entenderse como ceremonia tanto religiosa como secular. Según las inscripciones en los objetos desenterrados de la Dinastía Shang (aprox. siglo XVII a siglo XI a.C.), se nota que en esta época el Rito solo se refirió a las ceremonias de sacrificio. Al llegar a la época de los Zhou (fue fundada en el año 1046 a.C.), especialmente con la posible interpretación y edición del Sabio Dan, y aparte de las etiquetas mágicas, el Rito ya tenía algún significado humanista. En este sentido, el Rito se podía entender como el rito personal y político, que de tal modo podría abarcar muchos contenidos en los ámbitos tanto público como privado. Es decir, a partir de la Dinastía Zhou, el Rito ya empezó a servir de código de conducta entre la población, sobre todo, entre las clases aristocráticas. Buena prueba de ello la encontramos en la obra *La Crónica de Zuo*, que tenía cientos de mandatos como “cumple con los requisitos del Rito” o “no ha cumplido las demandas del Rito⁵⁸”.

Siendo un concepto complicado, el Rito puede entenderse de las siguientes maneras:

- Adoración tributada a los antepasados u otras ceremonias con características mágicas;
- Normativa de la ideología y actos políticos. A partir de la Dinastía Zhou Oeste, el Rito se convirtió en la orientación política y en normas oficiales en las comunicaciones y relaciones entre diferentes categorías;
- Ceremonias seculares, como los funerales y las celebraciones nupciales;
- Calidad y formación personal;
- Las normativas que perfectamente justifican los principios inmutables, como los del Cielo y de la Tierra.

El Rito en la política, por un lado, se puede considerar como la necesidad de la existencia del “orden”, pero para cumplir esta necesidad se exige el esfuerzo de los individuos. Es decir, una persona, si quiere ser considerada de acuerdo con el Rito, ante todo tiene que restringir sus propias palabras y hechos conforme al código de conducta personal en la sociedad.

2.2. La naturaleza política de la “virtud” y su sentido ético

De entre todos los elementos tradicionales de la filosofía china se destaca la virtud por la estrecha relación que tiene con la política. En cierto sentido, la virtud, sobre todo para el

⁵⁸ Abarcando los comentarios de la historia del período de las Primaveras y Otoños, *la Crónica de Zuo* determinó si las clases altas se comportaban conforme a los criterios del Rito. Se trata de una referencia muy importante para Confucio el entender el mismo concepto del Rito.

confucianismo, puede ser interpretada desde un pensamiento político hasta una estrategia política.

Hou Wailu cree que “ el motivo por el que el pensamiento ético de la Dinastía Zhou se basa en la virtud y la piedad filial es porque si el gobernante heredero quiere conservar su destino de ser rey, tiene que ajustarse al Cielo tanto de forma inherente como adquirida” (Hou, 1957). Mejor dicho, el Tianzi de la segunda o posteriores generaciones puede ser el nuevo líder de Tianxia, primero, por ser heredero legítimo del poder, y por eso tiene que mantener la figura de hijo respetuoso y obediente con respecto a su padre biológico. Y aparte de ello, para poder considerarse reconocido por el pueblo, la virtud es una condición esencial, pero adquirida posteriormente. No cabe duda de que es fundamental explicar el desarrollo de la escritura del carácter “virtud” para entender cómo ésta se convertía, poco a poco, en un concepto nuclear, tanto de la política como de la ética.



(Diagrama 3: el desarrollo de la escritura del carácter “德”⁵⁹)

El origen del carácter “virtud” se puede remontar al tiempo de los jeroglíficos, en la era que representa al movimiento de los siete planetas principales (son respectivamente el Sol, la Luna, Venus, Júpiter, Mercurio, Marte y Saturno). Al llegar a la Dinastía Shang, según las inscripciones sobre los objetos de bronce, se nota el cambio de escritura del mismo carácter “virtud”, que se forma de varias partes: a la izquierda está el símbolo de acto (亻), a la derecha, de arriba abajo, son símbolos de un palo (丨) y de ojos (目). En este momento, éste carácter representa a una persona que observa la sombra del palo para saber el movimiento de las estrellas (o planetas), y luego actúa conforme a la misma manera en la que funciona la naturaleza. Al llegar al tiempo de los Zhou, se añade una parte más, que es el símbolo de “corazón (心)”. Con ello se ha completado su significado por el sentido moral. Es decir, la Virtud tiene lugar cuando una persona actúa ajustándose a la naturaleza y obedeciendo al corazón de los seres humanos. Es lo que Zhuang Zi dice: “el que respeta los derechos vitales del mundo, es la Virtud” (Zhuang, s.f.).

Curiosamente, el componente “corazón” fue añadido a la Virtud justo al principio de la Dinastía Zhou, cuando las primeras generaciones de Tianzi y el gran sabio el Duque Dan empezaron a respetar y venerar no solo al Dios Cielo sino también al pueblo. Al mismo tiempo diseñaron el modelo “perfecto” del poder. Esta modificación lleva a que la Virtud, ante todo, venga de la

⁵⁹ Corresponden respectivamente a la escritura del mismo carácter del tiempo de los jeroglíficos, la de Shang y la de Zhou.

filosofía política de la antigua realeza, es decir, en la China antigua. El origen de la moralidad no reside en lo humano sino en lo político. Sin embargo, no se puede ignorar el valor humanista de la Virtud, pues, de todos modos, exige un autocontrol en el uso del poder que se posea. La sabiduría de los gobernantes en la vida de la Virtud consiste en que podrían llegar a reprimir tanto su ambición como sus actos cuando se encuentran en una situación de superioridad en el poder, para mantener el equilibrio entre ellos mismos y los inferiores. Al transcurrir varios siglos, al llegar al tiempo del período de las Primaveras y Otoños, aunque la Familia Zhou ya se hallaba en decadencia, el concepto de la Virtud, modificado por su mano, se había convertido en un consenso universal de la sociedad.

La gobernación con la Virtud al final formó una parte muy importante del pensamiento político chino, especialmente en el de los confucianistas.

3. La formación y el desarrollo del pensamiento confucianista

Sin duda alguna, el confucianismo tiene que ser el pensamiento más importante y más extendido en la cultura de los asiáticos orientales, y suele ser considerado la fuente principal de la civilización china. Mucha gente también cree que la cultura china debe llamarse la cultura confucianista, por existir un desarrollo de miles de años bajo la influencia del confucianismo. Pero en realidad, esto puede ser dicho tanto de los políticos como del pueblo. El motivo es que dicho pensamiento representa los valores universales de los chinos. Es decir, en lugar de adoctrinar a la gente, el confucianismo nació de la tradición china y la transformó en el espíritu del pueblo chino (Mu, 2010).

En la mayoría de la historia antigua china, el confucianismo ocupa un papel muy importante, y un papel dominante, en la filosofía política. Sin embargo, por el mismo motivo, se hallaba en una situación aún más trágica, a mi modo de ver. Siendo uno de los pensamientos basados en el diseño del gobierno, los confucianistas solo tendrán eficacia práctica cuando sean escogidos por la realeza; pero tanto sus ideas humanistas como sus insistencias en el autocontrol del poder chocan con los intereses de los gobernantes, en una sociedad que la realeza domina en nombre del Cielo. De este modo, no nos extraña el difícil camino del desarrollo de la tendencia confucianista.

3.1. Ru, Confucio y el confucianismo

La Escuela Moísta se definió por el apellido de su creador Mo Zi, la Taoísta obtuvo su nombre por su concepto principal el “Tao”, y en las lenguas occidentales están traducidos de manera fiel a su lengua original. Sin embargo, el caso del confucianismo es más complicado. No es difícil descubrir que la palabra “confucianismo” viene del nombre del Gran Maestro Confucio. Pero en

su lenguaje de origen, es decir, en el chino, el nombre de esta escuela no tiene ninguna vinculación con ningún nombre de ninguna persona concreta. Por ello mismo, el nombre traducido a las lenguas occidentales resulta confuso y podría impedir un entendimiento más profundo de este pensamiento filosófico.

En el idioma chino, se llama la Escuela *Ru* (儒), si bien Feng Youlan la tradujo como la Escuela de los Letrados y explicó que *ru* se usaba para describir lo erudito de una persona (Feng, 1987). Según la interpretación de Hou Wailu, después del traslado de la capital en la época del Señor Ping (770 a.C.), la cultura tradicional de la Zhou Oeste, en la cual se destacaban el Rito y la música, fueron tratados más como una regla social sin ningún sentido profundo. En esta época, muchas familias nobles mantuvieron a algunos eruditos en casa para demostrar que eran una familia de buena educación (Hou, 1957). Chen Lai (陈来, 1952–) está de acuerdo con lo expuesto de Hou, y además insiste en que “*ru* es una profesión en el tiempo de Zhou Oeste, los *ru* se encargan de hacer y guardar las obras sobre los ritos, y también enseñan los conocimientos tanto rituales como musicales (Chen, 2009).

De todas formas, la denominación de esta tendencia no viene de su considerado fundador y figura maestra. La traducción de “confucianismo” podría causar algún malentendido, como que el mismo Confucio crease las doctrinas de esta escuela e iniciase una nueva cultura filosófica. En realidad, Confucio fue un gran maestro con numerosos discípulos, y por otro lado, también fue un gran seguidor.

El nombre español “Confucio”, viene de la transliteración de su forma de tratamiento en la lengua china, Kong Zi (孔子), que significa el maestro o el sabio Kong. En realidad, se llamaba Kong Qiu (孔丘); y “Zi (子)”, se considera como un tratamiento respetuoso que se usaba, sobre todo, en tiempos antiguos. Este gran maestro nació en el año 551 a.C. en el Reino Lu (鲁). Es fundamental prestar la atención a su lugar de nacimiento, porque siendo descendientes directos del Tianzi, los señores feudales de este reino siempre llevaban una relación más cercana con la metrópoli y, por otro lado, también se conservaban más archivos y objetos de los tiempos de Zhou estable. Confucio nació como aristócrata y recibió buena educación, pero con la turbulencia social de la época su familia vino a menos. Todo ello inevitablemente supone que el pensamiento de Confucio alberga un buen recuerdo del esplendor pasado, pues se expresa claramente: “al revisar la cultura de la Dinastía Xia y la Shang, los de Zhou colaboraron con la suya y superaron a los anteriores. Yo la seguiré” (Confucio, s.f.). En vez de interpretar estas palabras como una decisión de restaurar la estructura de la Dinastía Zhou Oeste, será mejor entenderlas como una inspiración de heredar y seguir desarrollando el conjunto de la cultura tradicional de todos los tiempos.

3.2. Los Seis Clásicos y la influencia de la historia en el confucianismo

En la lengua china, la palabra que corresponde a “historia” es “史”. Este sinograma jeroglíficamente tiene el origen como una persona que tiene un cuchillo en la mano. ¿Qué puede ser un hombre con un cuchillo en la mano pero que no lucha? Según la formación de las letras jeroglíficas, esta figura más probable representa al hombre que se encarga de registrar los oráculos en caparazones de tortuga cuando el brujo consulta al Dios Cielo acerca de los cambios. Es decir, este hombre representa a los que pueden apuntar las palabras del Cielo que son los primeros letrados en China. Y poco a poco, ésa gente empieza a ser registradores de los archivos oficiales.

De este modo, los historiadores se han convertido en los primeros intelectuales en China. Se cree que la razón no reside más que en los acontecimientos históricos. Por eso, la mayoría de los pensadores siempre preferían citar las palabras o actos de los predecesores como razonamientos de sus comentarios, aunque algunos los tomaban de ejemplo para apoyar su teoría, y a veces aprendían la lección de la historia. Aunque hoy en día Confucio se conoce como el gran filósofo chino, él mismo se calificaba siempre de narrador de los clásicos⁶⁰ y pedagogo de la cultura antigua. Como admirador y seguidor de la tradición, usaba los “*Seis Clásicos*” en las materias de la enseñanza, los cuales son, el *Libro de las Mutaciones*, el *Registro del Rito*, el *Registro de Música*, el *Clásico de Poesía*, el *Clásico de Historia* y los *Anales de las Primaveras y Otoños*.

Todas las obras citadas son registros históricos, bien de la cultura, bien de las palabras y actos de los antecesores de las clases altas. La actitud de Confucio acerca de los *Seis Clásicos* nos demuestra la importancia de la historia en sus estudios.

3.3. El pensamiento político de Confucio y sus frutos

Considerado como uno de los filósofos más importantes de la historia china, en realidad el mismo Confucio no ha redactado ninguna obra propia. Solo nos dejó los *Seis Clásicos* re-editados, y al igual que Sócrates las palabras anotadas por sus discípulos. Estas relaciones conocidas como las *Analectas* constituyen una serie de charlas, comentarios, y hasta discusiones entre el gran maestro y sus discípulos, y también están incluidas algunas conversaciones entre los mismos discípulos de Confucio. En la época de este mismo filósofo todavía no existía el nombre de la Escuela *Ru*, y tampoco se trató de una tendencia filosófica que funcionara sistemáticamente. En otras palabras: Confucio se conoció a sí mismo solamente como docente. Aunque contó con muchos seguidores, en su época Confucio sí tuvo alguna fama, pero no fue tan conocido como en los tiempos posteriores. Su doctrina tampoco fue bien reconocida por sus contemporáneos.

⁶⁰ En las *Analectas*, Confucio dijo claramente que “solo transmito la idea sin crear ninguna nueva, dado que confío y amo estos conocimientos antiguos”.

Como se ha comentado muchas veces, este gran maestro nació entre las turbulencias tanto políticas como culturales era la época en la que se exigían reformas y cambios, en la que estaba de moda pasar a algo parecido al “utilitarismo” moderno. Pero lo que intentó hacer Confucio fue ir en contra de la corriente, restaurar la tradición y el orden. Dicha reconstrucción ideológica se dividió en dos dimensiones: la personal y la social.

Primero, en el pensamiento de Confucio se afirma la fuerza del hombre en vez de las supersticiones y lo divino. El objeto de Confucio y la meta del confucianismo no es lograr la salvación sino la sabiduría y auto-perfección, como cuando dice: “el que tiene conocimiento no tiene duda, el que tiene Ren (benevolencia) no está inquieto, y el que tiene valor no tiene miedo” (Confucio, s.f.).

En muchos registros de las *Analectas* aparece el concepto de “conocimiento”. Como maestro, Confucio insistió en la importancia de conseguir el saber entre todas las clases de gente. Esto justo fue lo que hizo Confucio no solamente estableció por primera vez en la historia la educación privada y dio enseñanza a todos sin diferenciar sus clases sociales, sino también la ejerció sin fines de lucro. Entre todos sus discípulos había varios nobles que pagaban para estudiar, y también había muchos de aquellos que solo podían darle al maestro una poca cantidad de cosecha como matrícula. Confucio los educó igual.

Ren es otro elemento importante para Confucio y el confucianismo, aunque todavía más para algunos confucianistas posteriores, por ejemplo, el Maestro Mencio. Por la existencia posible de diversas traducciones de una misma palabra china en otros idiomas, no es fácil completar todos los sentidos de Ren. Además, este concepto por sí mismo ya es muy complicado. En el ámbito personal, Ren podría ser interpretado como “benevolencia”. En concreto se destacan dos aspectos, uno es amor a los demás (Ibíd), otro es la auto-conciencia en la práctica del Rito (Ibíd). No parece que haya algo que ver entre estos aspectos, y no obstante ambas ideas sirven para garantizar la armonía entre los seres humanos. Aunque el Ren en el pensamiento de Confucio ocupa un papel significativo, el que logró desarrollar este concepto más completamente y aplicarlo mejor en la política, fue otro confucianista, Mencio. En adelante se hará un comentario más detallado de ello.

En una perspectiva general, encontramos en las numerosas enseñanzas de Confucio el punto decisivo tanto para la ética como para la política, que es la teoría de “rectificación de nombre”. El maestro fue uno de los que más pronto consideraron las relaciones existentes entre la definición (el nombre) y la esencia (la verdad), e intentó arreglar y corregir la sociedad a través de la teoría de la “rectificación de nombre”. En el Capítulo de *JiShi* de las *Analectas*, Confucio expresó su idea sobre la política:

“Cuando Tianxia está en orden, el Tianzi se encarga de coordinar el Rito y la Música, y dirigir

el ejército; cuando Tianxia no está en orden, el poder de hacer el Rito y la Música, y liderar el ejército, está en mano de los señores feudales. Si este poder queda en mano de los señores feudales, el Tianxia como máximo podrá durar diez generaciones; si queda en mano de las familias nobles, lo perderá en un máximo plazo de cinco generaciones; si queda en mano de los súbditos de la nobleza, no durará más de tres generaciones. Si Tianxia está en orden, el poder político no pertenece a los señores; si Tianxia está en orden, la plebe no tiene que preocuparse de la política.”

Este párrafo es fundamental para el estudio tanto de la idea confuciana sobre la política, como de Tianxia. En realidad, se destacan tres ideas muy importantes en el pensamiento político de Confucio: la primera es que la política ideal consiste en mantener el Tianxia en orden; la segunda, el parámetro del Tianxia y la política ideal es la duración de la gobernación; y la última, en la política ideal, (manda el Tianzi y) la plebe no tiene que preocuparse. No se puede decir que son invenciones teóricas del Maestro, si bien se tratan de una continuación de la tradición a lo largo de toda la historia del patrimonialismo; pero sin duda alguna, se han convertido al final en los conocimientos esenciales de la política durante más de veinte siglos posteriores.

Casi todos los investigadores que estudian Tianxia citan este párrafo para apoyar su teoría, pero una gran parte de autores creen que con ello Confucio presta su respeto a la jerarquía. Efectivamente, estas palabras no se deben interpretar de ninguna manera como una simple legitimación del poder hereditario, sino que representan totalmente el pensamiento de “rectificación de Nombre” del mismo Confucio. Para él, la única manera de mantener el Tianxia en paz es conseguirlo a través del orden, y éste resulta que cada uno haga lo que corresponde a su nombre.

Lograremos un mejor entendimiento si estudiamos estas palabras junto con otra frase del Maestro. Cuando el Señor Jing del Reino Qi (齐景公, aprox. siglo V a.C.) preguntó a Confucio cómo podría tener la gobernación ideal, éste contestó: que el gobernante se comporte como gobernante; que los funcionarios se comporten como funcionarios; que los padres se comporten como padres; que los hijos se comporten como hijos (Ibíd). Debido a la concisa expresión de la antigua lengua china, esta frase también fue usada para criticar al gran maestro por su intención en mantener la categoría estamental estricta tanto en la sociedad como en la familia. En realidad, esta contestación de Confucio debería ser traducida de la siguiente manera: “Si el gobernante cumple sus obligaciones como gobernante, y los funcionarios acaban sus deberes como funcionarios; y si los padres cuidan y enseñan a los hijos como lo debe hacer un padre, y los hijos respetan y mantienen a sus padres como los buenos hijos (se conseguirá la gobernación ideal).” En lugar de prestar atención a disfrutar de los beneficios que trae una identidad, se debe, ante todo, cumplir las

obligaciones inherentes a dicha identidad.

Por eso, la “rectificación de nombre” consiste en dos contenidos: primero, enfocar e investigar cuál es el sentido real abarcado en un nombre; luego, cumplirlo. De esta manera, Confucio con su teoría intentó enfatizar la importancia del orden social y las normas éticas en el gobierno del Tianxia y mantener la estabilidad social. Cabe notar, que la “rectificación de nombre” es un hecho de doble sentido; por un lado, uno tiene que cumplir los deberes para serlo, y por otro lado tiene que recibir el trato por serlo. Esto último se realiza mediante el Rito y la Música.

Ya se ha mencionado que, en la Dinastía Zhou Oeste, el Rito y la Música sirvieron también de herramientas para mantener las categorías estamentales entre las distintas clases sociales, por lo que a veces este acto es considerado una forma de rechazar la igualdad entre los seres humanos. Lo mismo le pasa a la interpretación de la enseñanza de Confucio. Sin embargo, el Rito y la Música no se debe entender como una finalidad a realizar por el valor en sí mismo, sino como un procedimiento y un método por el que se logrará llevar a cabo un objetivo.

Feng Youlan cree que lo que hace Confucio toda la vida no es sino restaurar el modo del gobierno del tiempo de Señor Wen y del Duque Dan de la Dinastía Zhou Oeste. Sus palabras pueden ser entendidas entonces como que Confucio fue un partidario de la Zhou Oeste. No cabe duda de que este maestro fue gran admirador de los primeros Tianzi de Zhou, y consideró a Yao, Shun e Yu como representantes de aún más excelentes gobiernos. Pero si nos atenemos a este modo de pensar, otra vez se confunden el propósito y el medio. La preocupación y el dolor que sintió Confucio por la sociedad desordenada con “el Rito roto y la Música heterodoxa” son reales, empero, lo que le daba pena no era la extinción de los antecesores sino la pérdida del orden, en el que el pueblo pudiera encontrar el bienestar y la tranquilidad. Por ello, la “rectificación de nombre” junto con el Rito y la Música son fundamentales en el pensamiento político confuciano, y también, de las relaciones íntimas entre éstos dos elementos emerge la ideología política con característica fuertemente ética de la China antigua.

Aunque Confucio expresó claramente que siguió “a los de Zhou”, no es difícil identificar el modelo perfecto del gobierno para él, que en vez de los Zhou magníficos, son Yao y Shun, sin duda las figuras ideales para gestionar el Tianxia. El gran maestro los elogió así: “¡Qué gran gobernante ha sido el Yao!” El motivo por el que éstos dos pueden ser los mayores modelos de Confucio, es que concedieron el título de Tianzi, y el poder que lleva a una persona que no era miembro de su familia. Este acto significaba que tanto para Yao como para Shun, el Tianxia pertenece al pueblo que vive bajo el cielo, por eso, el líder de este mundo público tiene que ser el hombre con más talento, lo que también debe ser reconocido por todo el pueblo. En este sentido,

Confucio creyó que ellos dos deberían ser llamados como “Sheng (聖)”⁶¹, algo parecido a “sagrado” en el idioma español, por las infinitas e innumerables virtudes que poseían y la poca inquietud que tenían con respecto a apropiarse del poder.

Es curioso e interesante profundizar en este tema, porque se nota que el mismo fundador de la Escuela Confucianista, aunque no llegara a sospechar acerca de la legitimidad de la realeza patrimonial, mostraba un gran interés por un poder más abierto. Según las no muchas palabras que dejó el gran maestro, no existe evidencia de que éste haya intentado alguna vez recuperar el dominio “Sheng”, pero sí se encuentran palabras elogiosas a favor de los Tianzi generosos del principio de la Dinastía Zhou Oeste, aunque ninguna de aquellas puede ser competencia de la “Sheng”. Transcurrida una historia de 1500 años de la política hereditaria, aparte de alabar las hazañas de los antiguos Tianzi, Confucio no alcanzó a oponerse al patrimonialismo ni a proponer un nuevo modelo político. Frente a una disolución absoluta de la sociedad, la urgencia inmediata para un pensador como Confucio no era tanto pensar cuál sería el gobernante con máxima virtud, sino encontrar una manera de terminar con las perturbaciones sociales y volver a tener la tranquilidad. Para Confucio, esta solo se podría obtener a través de la tradición, de mirar hacia atrás. A mi modo de ver, este es uno de los motivos por los que la modernidad ha llegado tan tarde a China.

Además, lamentablemente se pone de relieve también la escasez de metodología de Confucio en su filosofía política. Intentó o por lo menos deseó volver a tener la estabilidad social a través del orden. Pero el “orden” es un concepto muy abstracto, y aparte de cumplir lo establecido del Rito y la Música, si cada uno hace lo que debería hacer, ¿se podrá llegar al estado ideal? Obviamente no se consideraba suficiente. En este contexto, de la doctrina confuciana también sobresalen algunos otros elementos, tales como el respeto a los mayores y los antepasados, la bondad, la lealtad, etc., todos los males se dirigen al final a la Virtud. Buena prueba de ello lo encontramos en una de las obras clásicas de los confucianistas, el *Gran Saber*, que nos enseña que los tres elementos principales para conseguir el llamado “Gran Saber” son: “conseguir la Virtud”, “amar al pueblo” y “llegar hasta la mayor bondad”. Sin embargo, el propósito que anima a la gente a alcanzar el “Gran Saber”, consiste en la aspiración política. Según la misma referencia, uno puede lograr la sabiduría después de conocer bien el mundo; al tener la sabiduría uno puede conseguir la sinceridad, que le llevará al fin a ser honesto; al ser honesto, obtendrá buen carácter; con ello, alcanzará a gestionar todos los asuntos de la familia; y cuando la familia funciona bien,

⁶¹ “聖”, este carácter también es muy significativo en demostrar el carisma de la lengua china, abarca dos partes, que son “又” y “土”, representa a algo que está encima de la tierra (土), que se puede entender como “lo sagrado”.

ya podrá prestar la atención en gobernar el país, lo que permite conseguir la paz del Tianxia. Se destaca así en el pensamiento confucianista la importancia de la auto-perfección del individuo, pero dicha auto-perfección tiene como objeto lograr suficientemente la capacidad y cualidad de gobernar el Estado y al pueblo.

Es decir, Confucio siguió desarrollando la tradición (especialmente la que se señala en el *Clásico de Historia*) y reconoció la importancia de la ética en la política. Esta idea se desplegó en los estudios posteriores de la Escuela Confucianista, y al final se llegó a configurar una conexión estable entre la buena cualidad personal y la política. Sin duda alguna, la Virtud en la antigüedad china ha tenido más peso en el sentido político que en el moral. Fue el gran maestro mismo el que combinó el orden ético con el político, y la consecuencia de ello fue por un lado positiva, pues la política de la China antigua siempre estuvo restringida por la Virtud; y por otro lado, aunque eso no impedía las prácticas humanistas de los pensadores, los conducía a que generasen teorías menos prácticas en la política y menos productivas en otras especialidades filosóficas.

3.4. La ejecución de Ren en la política de Mencio y su pensamiento de “orientado por el pueblo”

Mencio (孟子, aprox. 372-289 a.C.) pudo ser un confucianista de la cuarta generación, y es considerado como la segunda figura más importante de la Escuela Ru o la Escuela Confucianista. Este pensador nació casi cien años después del fallecimiento de Confucio, la época en que los señores o los reyes estuvieron manteniendo guerras de grandes dimensiones y muy brutales. En los primeros años de su formación profesional, Mencio viajaba a muchos reinos intentando convencer a los señores que aplicasen su teoría en la gobernación; sin embargo, no consiguió realizar sus aspiraciones políticas en ningún lugar, y al final se decidió a vivir aislado de las guerras y se dedicó a escribir con sus discípulos, que nos dejaron la obra clásica nombrada *Mencio*.

Cien años después, la narrativa de las obras ya era totalmente distinta a la de la época de Confucio. En lugar de apuntar algunas frases maestras del pensador, las escrituras en prosa iban apareciendo poco a poco en el período de los Estados Combatientes. De este modo, se permite un mejor entendimiento de los pensamientos filosóficos con la continuidad de narración, y nos ayuda mucho en el estudio de la teoría del maestro. De todos modos, por una parte, se cree que Mencio se cuenta como uno de los mejores seguidores del Gran Maestro, y por eso es llamado el Segundo Maestro; por otra parte, parece que la doctrina de éste sí ha llegado a ser un poco más avanzada y práctica, en algún sentido, que la del fundador de la misma casa.

Antes de empezar a comentar la teoría política de Mencio, se debe enfocar su estudio sobre la naturaleza de los seres humanos. Él es el primero y el representante de los que propusieron que el

hombre es originariamente bueno. Describió que la naturaleza de los seres humanos es siempre buena, como el flujo del agua siempre va hacia abajo (Meng, s.f.). Mencio no ha dudado nunca en que “la empatía por los demás, todos la tienen; el sentimiento de vergüenza, todos lo tienen; el respeto a los demás, todos lo tienen; el conocimiento de la justicia, todos lo tienen.” Además, creyó que “la empatía por los demás, se revela como Ren; el sentimiento de vergüenza, se demuestra como Yi; el respeto a los demás, se refleja en el Rito; el conocimiento de la justicia, se exhibe como sabiduría. El Ren, el Yi, el Rito, y la sabiduría todos los tienen de nacimiento, no son formados posteriormente (Ibíd)”. De la creencia de la buena naturaleza del hombre se derivan las enseñanzas políticas del maestro Mencio.

Igual que Confucio, el Segundo Maestro también cree que la legitimidad del poder del gobernante viene del Cielo, y para mantener dicho poder en la mano, el rey tiene que regir la política de Ren. Más adelante se explicará en qué consiste el concepto de “Ren”. Aquí cabe notar que en las obras de Mencio, es decir, en el siglo III a.C., ya se mencionaba muy poco la palabra “Tianzi”. Aunque siendo un concepto con algún sentido geográfico, el “Tianxia” siguió apareciendo de vez en cuando en las obras, pero el Hijo del Cielo ya fue sustituido por las palabras traducidas a la lengua española como “rey (王)”, “dominador (君)”, etc. En este sentido, no es difícil suponer que la herencia tanto política como filosófica de la Dinastía Zhou Oeste, y del tiempo todavía más antiguo, ya no ocupaba la mente ni dejó mucha huella en la conciencia posterior de los gobernantes y del pueblo en general. Así se entiende por qué Mencio no podía encontrar un hueco en el ámbito político, situación que hace más meritoria su voluntad de insistir en sus propias convicciones, en una situación tan complicada.

Confirmando la naturaleza buena del hombre, el Tianxia ideal para Mencio teóricamente debía ser muy fácil de lograr. Las cuatro virtudes principales del hombre son Ren, Yi, Li (el Rito) y Zhi (la sabiduría). El Rito es el mismo concepto del que se habla en los tiempos anteriores, pero en el pensamiento de Mencio se concentra más en su sentido ético y psicológico. Aunque también se destaca la importancia de las ceremonias rituales y tratamientos de protocolo, en general se refería al respeto, nacido por dentro, de uno con el otro. La sabiduría representa la capacidad de lograr conocimientos en distintos campos, sobre todo, la capacidad de distinguir lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto. Y el concepto de Yi en el pensamiento de Mencio se puede interpretar como lealtad, o las relaciones confiables entre las personas. Al final, el Ren es la idea fundamental y más importante para Mencio, tanto en la política como en otros ámbitos.

Ren (仁), en chino, se escribe como una combinación del símbolo de persona (人, cuando se usa de un sinograma, se transforma a “亻”) y el número de dos (二). Con ello se expresa claramente

que el Ren representa una relación entre dos personas. Según el diccionario *Shuowen*⁶² (《说文》), Ren significa una relación íntima entre dos personas. Por ejemplo, el amor entre los padres e hijos o el amor entre los hermanos, son componentes importantes del concepto de Ren. Y la idea de Mencio no era más que seguir formando y fortaleciendo los cuatro elementos buenos que tienen los seres humanos de nacimiento, para después aplicarlos en las comunicaciones y relaciones con los demás, lo cual permite mantener el orden de la sociedad. De este modo, es imposible no conseguir la estabilidad y tranquilidad en el Tianxia. Obviamente el punto decisivo de esta idea es extender el modelo de la relación íntima entre todas las relaciones sobre la política, y se expresa como una llamada a la gobernación llevada a cabo con el Ren.

El motivo por el que Mencio propuso e intentó promover la idea de gobernar con Ren, es distinto al de Confucio y al de los Tianzi de Zhou Oeste. Aunque también confirmaron la importancia de la Virtud en obtener y mantener el poder como Tianzi, para éstos, el poder legítimo vendría autorizado por el Dios Cielo. Una vez que Tianzi perdiera la Virtud, el pueblo se enfadaría, de esta manera, el Dios Cielo se enteraría del mal hecho por su representante bajo el cielo, y le quitaría su poder. Ya se ve que, en los tiempos más antiguos, el papel del mundo misterioso ocupó un gran peso en la mentalidad de la gente, incluso para los sabios. Sin embargo, al transcurrir varios siglos y con la decadencia significativa de la estructura Familia-Reinos-Tianxia, no solamente el Tianzi, sino que también hasta el sentido del mismo Dios Cielo estaba perdiendo la importancia. Por eso, el punto de partida de la filosofía política de Mencio no era más que el hombre, el pueblo.

Por primera vez en toda la historia de la China antigua, se expresó explícitamente que el pueblo es lo más importantes; después, el reino, y lo menos importante es el soberano (Ibíd)⁶³. Según la idea de Mencio, el rey, si no cumple sus obligaciones, será sustituido por otro; si el reino pierde, la tierra será ocupada por otro; pero el pueblo es fundamental, es lo esencialmente eterno. Por lo tanto, el pueblo, considerándose como la gran fuerza que puede tener el rey, se va a convertir en su mayor soporte, si el gobernante implanta totalmente el Ren en la política. Como dice el refrán: “ser el rey con el querer a los pueblos, nadie puede impedir sus pasos (Ibíd)”. En ello, Mencio vincula estrechamente los intereses del pueblo con los del propio gobernante, y de este modo

⁶² Traducido literalmente como “comentarios de letras”, se considera como uno de los diccionarios más antiguos del mundo, fue escrito por Xu Shen entre los años 100 y 121 después de nuestra era. Es el primer diccionario del idioma chino en analizar las formas de los caracteres e investigar su origen. Se abarcan más de diez mil caracteres distintos, la versión editada en la Dinastía Song de esta obra tiene treinta capítulos en total, ha sido la referencia más importante en estudiar las significaciones y origen de los símbolos chinos.

⁶³ Por la importancia de esta idea en la historia de la política china, dejo aquí las palabras originales en la lengua china: “民为贵，社稷次之，君为轻”.

ambas partes se complementan mutuamente. Además, Mencio destaca la manera de ganar el Tianxia: una vez consiga al pueblo, conseguirá el Tianxia (Ibíd). Sin duda, Mencio intentó impulsar al gobernante que ejecutase la política de Ren, con la promesa de la obtención de Tianxia.

La política de Ren en la doctrina de Mencio, simplemente consiste en garantizar los intereses del pueblo, como el dicho: “en un lugar de cien *lis*⁶⁴ cuadrados ya se podría tener a un rey, si éste establece las políticas de Ren, tales como disminuir castigos, cobrar menos impuestos, desarrollar la agricultura, dejar que los hombres formen sus virtudes para que dentro de la casa respeten a los padres y hermanos, y que fuera de casa respeten a los mayores y superiores, pues al conseguir todo esto, podrían luchar contra los soldados fuertes y bien armados de los Reinos Qin y Chu, solamente con palos de madera en la mano” (Ibíd). En conclusión, Mencio dice: el hombre con mayor Ren, es tan fuerte que no va a tener enemigo (Ibíd).

Aparte de las políticas de Ren implantadas por el gobernante, con el fin de llevar a cabo la filosofía de Mencio en toda la sociedad (en otras palabras, para extender la relación familiar e íntima entre todos, lo cual permitiría una sociedad pacífica y armónica), tanto el gobernante como los pueblos tienen que tener el sentimiento de pertenecer a una comunidad. Entre el pueblo, “uno tiene que respetar y cuidar a los mayores de su propia familia, y tratar del mismo modo a los de otras familias; también tiene que querer y enseñar a los niños de su familia, y tratar de la misma manera a los de las demás familias” (Ibíd).

En este sentido, se ve que la teoría del Segundo Maestro sí ha llegado a ser más avanzada que la del Gran Maestro, por haber implementado algunos medios más concretos y aplicables que la simple auto-perfección del gobernante. Sin embargo, en la época en que vivía Mencio, los reinos hegemónicos se encontraron todos inmersos en grandes guerras, buscando cada uno de ellos ser ganador, lo cual solo se podría llevar a cabo a través de la competencia en fuerzas armadas y riqueza, muy alejada de lo que pudiera traer la Virtud o el Ren.

Pero igual que Confucio, Mencio también prestó mucha atención al pueblo y por eso el elemento de Ren en la filosofía política de éste ocupa un mayor peso. Su núcleo consiste en asegurar lo más posible el interés de la gente. Aunque Mencio llegó a decir que el pueblo sería mucho más importante que el gobernante, siguió intentando solucionar las cuestiones de la plebe con la fuerza de la realeza. Hasta pretendió legitimar el dominio soberano con la teoría de que “los que se preocupan por lo demás gobiernan, y los que solo ofrecen fuerza, deben ser gobernados” (Ibíd). En otras palabras, según lo mencionado anteriormente, no cabe duda que el maestro ya ha reconocido que es el pueblo quien puede decidir a quién pertenece el poder legítimo en lugar del

⁶⁴ Este li (里) aquí es unidad de distancia, no tiene nada que ver ni con el Rito (li, 礼) ni con el interés (li, 利).

Dios Cielo. Sin embargo, Mencio no ha intentado avanzar un paso más hasta declarar que el conjunto del propio pueblo también puede ser el dueño del poder, y que no tiene que estar pendiente ni del orden social ni de la política de Ren del gobernante.

La Escuela Confucianista se dedica a seguir la tradición, pero nació en la época cuando los valores tradicionales se encontraban en crisis. La redistribución del poder y la reconstrucción de la estructura política condujeron a los cambios radicales en las relaciones de los intereses políticos. Por eso, tanto la Tendencia Confucianista como la Legalista aparecieron en medio de estos cambios, pero la diferencia consistió en que los letrados *ru* pretendieron defender la tradición impidiendo las mayores transformaciones, mientras los legalistas ofrecieron más posibilidades reformistas aprovechando el desorden.

CAPÍTULO 3. Las interpretaciones sobre el poder político de las escuelas filosóficas principales: la Legalista y la Taoísta.

Distintas escuelas filosóficas se relevaban en diferentes épocas dependiendo de la política que ejercían bajo cierta dominación. En realidad, durante un buen tiempo, la Escuela Moísta llegó a competir con la Confucianista en ganar la voluntad del pueblo, pero su decadencia llegó en corto plazo. De todos modos, se puede entender que, gracias a las circunstancias favorables de expresión y difusión libres de los comentarios y discusiones filosóficas, no existía un límite o una demarcación absoluta entre los pensamientos de las distintas familias. Pero entre todas las escuelas, aún se destacan algunas, como es el caso de la Legalista y la Taoísta, tanto desde el punto de vista de su importancia e influencia en la política posterior, como desde la perspectiva del tiempo de su existencia en la historia de la China antigua.

1. La Escuela Legalista

La importancia de esta tendencia filosófica no sólo se representa por su triunfo posterior en la competencia con otras escuelas, sino que también destaca por su contribución, tanto teórica como empírica, al desarrollo de la dominación del emperador chino y, también a la sistematización del sistema burocrático. En otras palabras, la Escuela Legalista, siendo la contraria a la tradición moral y el típico “enemigo” del confucianismo posteriormente renacido, aparentemente retrocedió al final de la escena histórica. Pero en la realidad, la teoría de esta familia simplemente dejó de ser explícita en la construcción ideológica de la política, o, mejor dicho, los soberanos intentaron hacerla invisible en la política. De todos modos, su influencia no desapareció en ningún momento de la historia de China dinástica.

1.1. El origen político del pensamiento de los Legalistas

El nombre de esta tendencia filosófica también podrá causar perplejidad en relación con la doctrina principal de sus representantes, pero esta vez la dificultad no consiste en la traducción del chino a las lenguas extranjeras, sino que viene del propio dominio de esta escuela. Sin duda alguna, la ley ha ocupado cierto peso en los pensamientos de dicha familia, sin embargo, esta escuela no puede ser entendida como una comunidad de juristas. Me parece fundamental destacar este tema, porque se cree que los Legalistas insisten en que el rey debe gobernar con la ley, pero en realidad, por una parte, la aplicación de la ley no es en absoluto exclusiva de esta única escuela; y por otro lado, aparte de la ley, los pensadores que pertenecían a esta tendencia han aportado más métodos

para reforzar la gobernación. De este modo, no es menos compleja que la Escuela Confucianista.

Los Legalistas se pueden considerar como representantes de los filósofos empíricos chinos. Dados los gigantescos cambios en todas esferas de la sociedad, los señores de distintos reinos se vieron obligados adaptarse todo el tiempo a las nuevas circunstancias y practicar siempre nuevos medios políticos. De estas experiencias repetidas de reforma-adaptación nació la Tendencia Legalista. La reforma de los Legalistas se puede resumir así ofreció la base de la transición de la política consanguínea a la militar-burocrática.

Vale la pena mencionar aquí otra vez la versatilidad de la lengua china. En ella, el carácter que corresponde a la palabra “ley” en el español es “法”, que se pronuncia fǎ; y el símbolo del sentido “castigo” es “罰”, aunque su escritura no tiene nada que ver con la de la “ley”, pero tiene la pronunciación muy parecida que aquella, la cual es “fǎ”, solamente con un pequeño cambio del tono. De este modo, no es difícil comprender que la elaboración de la ley procedía de la larga historia de la ejecución de castigos.

En los tiempos de Xia, Shang y Zhou Oeste, solamente existía el código de condenas (刑, xíng) o de castigos (罰, fá), los que posiblemente podemos llamar los antiguos códigos penales. No se había desarrollado el concepto de “ley” hasta el período de las Primaveras y Otoños y el de los Estados Combatientes.

Según los registros en la *Crónica de Zuo*, por los crímenes cometidos durante la Dinastía Xia, se elaboró el *Código de Castigos de Yu* (禹刑); por la delincuencia durante la Dinastía Shang, se hizo el *Código de Castigos de Tang* (汤刑); por los delitos durante la Dinastía Zhou, se publicó el *Código de Nueve Castigos* (九刑). Los gobernantes suelen reaccionar contra los distintos casos de crímenes que comete el pueblo a través de los castigos. Al transcurrir el tiempo y después de una gran acumulación de estos casos, se pudo hacer la recopilación de los múltiples castigos.

El código de Xia, no fue elaborado por el mismo Yu, pero se llama así para conmemorar a su antepasado. Las condenas de la época de Xia se dividen en cinco categorías y abarcan más de tres mil artículos, del castigo más leve al más grave relativamente, y eran: Mo (墨, significa “tinte”), que es tatuar su delito en la cara; Yi (劓), que significa cortar la nariz; Fei (剕), que es cortar uno o ambos pies del delincuente; Gong (宫), que trata de castrar al castigado; y Da Pi (大辟), que equivale a la pena de muerte. Y los hechos por los que pueden ser condenados a los castigos también se enumeran claramente en el código. Por ejemplo, la falta de respeto al Dios Cielo, matar a otra persona, cometer corrupción, hasta usurpar méritos de los demás, todo mereció la condena a castigos.

En cuanto al *Código de Shang*, su elaboración se basaba en el código de la dinastía anterior, y

no existía mucha diferencia en las distintas categorías de los castigos. Sin embargo, siendo una dinastía extremadamente supersticiosa, sus gobernantes insistían en que eran hijos del Cielo y que fue el mismo Cielo, su antepasado, quien les otorgó el dominio en herencia. De este modo, el Cielo debía decidir lo todo. Por ello, la medida de la pena también debería ser considerada, ante todo, por el mismo Cielo; es decir, el castigo que debía recibir el delincuente dependía de la adivinación realizada por los magos. Y otra característica del código de los Shang es su crueldad. Aunque también está categorizado según cinco distintos tipos de castigos, dentro de la condena a muerte se dividía en varias formas de castigar al delincuente hasta su muerte final, tales como cortar el cuerpo del criminal hasta que esté picado, o dejarlo bajo el sol hasta que se deshidrate del todo, etc.

El *Código de Nueve Castigos de Zhou*, dicen que fue elaborado por el Duque Dan. Se llamaba de los “nueve castigos” posiblemente porque el mismo código tuviera nueve capítulos, o nueve categorías de castigos. Aparte de los cinco citados anteriormente, los Zhou añadieron cuatro más, que son: Liu (流, “exilio”), que era desterrar al delincuente a un lugar lejano y pobre para que trabajase en las minas, la agricultura o lo que fuese; Shu (赎, “desempeño”), que consistía en pagar una cantidad de dinero para librarse del castigo; Bian (鞭, “azote”), que consistía en dar latigazos al criminal; y Pu (扑, “agitar”), que era pegar al delincuente con un palo macizo hecho de bambú. Se nota que los nuevos castigos son mucho más suaves que los tradicionales, lo que también es conforme a la característica de sus gobernantes.

Además, y este posiblemente sea el punto decisivo, los Zhou por primera vez en la historia han elaborado un reglamento sistemático, que se podría considerar como un código de conducta tanto para los gobernantes como para el pueblo. Esta invención es el Rito. En otras palabras, en la Dinastía Xia y la Shang, los gobernantes se fijaban más en lo que no se podía hacer, y en caso de que se hiciese, qué se pagaría por ello. Pero los señores de Zhou, aparte de las condenas más leves, desplegaron también a la normativa ritual en el gobernar. Es decir, mediante los incesantes énfasis de la importancia de la Virtud y la estricta doctrina del Rito, los Tianzi de Zhou empezaron a enseñar a la gente cómo debe comportarse en la sociedad o la comunidad, en lugar de declarar solamente lo prohibido.

Sin embargo, cabe destacar que estas enseñanzas del Rito tampoco se podrían considerar como leyes, dados sus fundamentales lazos con la ética. De hecho, los preceptos establecidos conformes con el Rito solo podrían guiar los comportamientos de la gente en cuanto ésta los reconociera conscientemente y los obedeciera, sin ninguna fuerza jurídica, ya que no disponían de potencia ejecutiva. Pero aún así, durante bastante tiempo, el Rito ha afectado, en distintos grados, los actos tanto cotidianos como ceremoniales de las distintas clases sociales.

En la historia china, el primer registro que contiene la palabra “ley (法)” tuvo lugar durante el año 636 a.C., pues el Señor Wen del Reino Jin (晋文公) dictó al público la *Ley Beilu* (《被庐之法》)⁶⁵. Es muy interesante ver la razón por la que la primera ley fue elaborada por el dirigente de este reino, y aún más significativo si comprobamos el efecto de la aplicación de esta ley.

El rey que hizo esta ley superó muchas dificultades para llegar a tener el poder, típico tema de la disputa por la dominación entre los hijos del señor que le precedió. Estas luchas también nos sirven de buen testimonio para establecer que el prestigio del Tianzi ya dejó de ser referencia entre los numerosos reinos, dada la desobediencia de la norma hereditaria del poder, que solía pasar al hijo mayor dado por la esposa del rey. Después de varias luchas, Wen llegó a ser el Señor del Reino Jin, pero se enfrentó a una situación complicada: la mayoría de las familias habían desaparecido durante muchos años de disputas, o habían sido exiliados, y las pocas que quedaban tampoco tuvieron muchas relaciones directas entre sí, - aún menos si nos referimos a relaciones positivas. De este modo, la tradición de enfeudar tierras y poder a los parientes perdió sentido en este reino, y las posibles personas que podrían ocupar tanto algunas tierras como algunos cargos del reino, fueron los defensores (parientes o no) de Wen a lo largo de tantos años de batallas. Sin embargo, estas gentes, aunque no pertenecían a la clase de la plebe, tampoco eran altos nobles, y el típico orden ritual de los Zhou, obviamente, ya no era conveniente aplicarlo directamente a estos nobles medio-bajos.

Por lo tanto, el Señor Wen de Jin elaboró la primera ley en el lugar que se llamaba Beilu para definir las diferentes clases sociales y, algo más avanzado, para ajustar las funciones que correspondían a las distintas clases (Ying, s.f.). Según la investigación del historiador Ying Shao (应劭, aprox. 153-196) de la Dinastía Han, esta ley trataba del reglamento para organizar un gobierno, mediante el establecimiento de diferentes categorías de funcionarios, y colocar cada persona en su lugar burocrático (Ibíd). Es decir, en cuanto el Señor Wen no podía encontrar solución en el Rito, de donde tradicionalmente salía la normativa de diferenciar las categorías sociales, se vio obligado a hacer su propia “ley” para poder seguir gobernando su propio reino. El hecho de elaborar esta ley no solamente tiene importancia en el ámbito jurídico, también marca el surgimiento oficial de los “funcionarios” y los jerárquicos.

Siendo la primera ley de la historia china, la de Beilu todavía mantenía muchas características de los tiempos del dominio de los Tianzi de Zhou, tales como reconocer la preferencia para las familias que llevaban la relación más cercana con el rey, y conceder alguna tierra a las altas

⁶⁵ Beilu, nombre de lugar dentro del Reino Jin, no se sabe exactamente dónde está por falta de materia escrita.

categorías, pero para proveer las vacantes en la administración causada por falta de parientes surgió la idea de seleccionar a la gente con talento y capacidad para ocupar las funciones públicas.

Así tuvo lugar el nacimiento de la primera “ley” en la historia china merece la pena decir aquí que, con la primera reforma jurídica, el Reino Jin también logró reformar las categorías militares del ejército. Con ello consiguió un desarrollo más avanzado que los demás reinos, pero la aplicación de la misma normativa, también planteó muchos problemas. A mi modo de ver, la mayor problemática consistió en que la elaboración de la ley debería considerarse como un gran paso reformista, pero lamentablemente, el rey no llevó a cabo la reforma radical. En otras palabras, el Señor Wen de Jin siguió manteniendo las categorías de la forma feudal. La diferencia entre realizar la norma mediante el Rito y a través de la ley solo existía en las relaciones que tenían los funcionarios con el mismo rey. Así que lo más esencial siguió siendo lo mismo -el Rito-, aunque el mismo reino logró un gran avance gracias al surgimiento de la ley. Aunque se convirtió en uno de los cinco reinos hegemónicos más fuertes de la Época de las Primaveras y Otoños, esa ventaja no impidió su desintegración interior.

Desafortunadamente, como se ha mencionado anteriormente, al final del período de Las Primaveras y Otoños (la primera mitad del siglo IV antes de Cristo), dentro del Reino Jin tres familias nobles crecieron mucho más rápido que el mismo señor del reino, y al final llegaron a sustituir al rey legítimo. Estas familias poderosas, en su origen, eran tres, entre las muchas que defendieron al Rey Wen. Aunque la ley surgió por primera vez en Jin, fue un ejemplar fracaso aplicarla para el propio reino, en algún sentido concreto. Las tres familias que sobresalieron en las disputas seguían teniendo muchas tareas reformistas por hacer.

Antes de derrotar definitivamente al Reino Jin, las tres familias, la Han (韩), la Zhao (赵) y la Wei (魏) declararon la independencia del Tianzi de aquella época, quien aunque ya no disponía de la dominación sobre todo el Tianxia, todavía fue considerado teóricamente como la fuente del poder legítimo de los señores. Éste mismo, forzado por la impotencia, reconoció a los tres nobles como señores feudales (en el año 403 a.C.), el mismo título que su antiguo superior, el Señor del Reino Jin. Cabe destacar esta historia para el presente estudio, porque los tres reinos independientes se encontraron entre los siete reinos hegemónicos del período de los Estados Combatientes. Sin duda alguna, este fenómeno tiene mucho que ver con el origen de estos reinos. Siendo antiguas partes del Reino Jin, los tres reconocieron de forma más profunda la importancia de la ley en modelar la estructura tanto política como social dentro de su reino.

Por ejemplo, dentro del Reino Wei (魏), tanto por falta de parentesco como por evitar la posible amenaza causada por el feudo, desde el principio el rey empezó su reinado con el modelo a que denominamos posteriormente dominio burocrático, según el que el poder central podía nombrar y

despedir tanto a los burócratas como a los jefes militares. También por el mismo motivo, la reforma de Li Kui, a quien la posterioridad consideró uno de los primeros Legalistas, se pudo desplegar en todo el reino. Sin duda alguna, estos métodos “revolucionarios” ayudaron a fortalecer el reino desde su interior de un modo significativo. De esta manera, dentro de la estructura política, las fuerzas consanguíneas y patrimoniales poco a poco fueron sustituidas por los generales militares y los funcionarios, que pudieron ayudar al rey a ganar en la disputa por el Tianxia, por lo que la nobleza patrimonial se fue retirando del escenario histórico.

1.2. La esencia de la Escuela Legalista

Entre los siete reinos hegemónicos, tres fueron derivados del antiguo Jin. Además, los Reinos Chu (楚), Qi (齐) y Qin (秦) desde el principio no habían tenido nunca relaciones consanguíneas con la Familia Zhou (Sima, s.f.), por lo que no resulta extraño que se libranan fácilmente de las restricciones rituales de la tradición. El avance que lograron se atribuyó sin duda a las reformas dirigidas por los considerados Legalistas. De este modo, es obligado a preguntarse: ¿cuál fue exactamente la esencia de esta tendencia? Según su denominación, parece que la ley sea el elemento más destacado e importante, pero en realidad, como se ha señalado anteriormente en este capítulo, tanto las leyes como las condenas ya existían antes de la aparición de los legalistas en la historia. Y en adelante también se va a comentar que, aunque no todas las tendencias filosóficas o políticas estuvieran de acuerdo en aplicar la ley en la gobernación, tampoco se trataba de un hecho o una idea exclusivamente de la Escuela Legalista.

Esta tendencia apareció a medio plazo del período de los Estados Combatientes, como un gran apoyo ideológico de la política soberana. Se podría considerar como una escuela filosófica empírica, diferente a los confucianistas (quienes aspiraron a restaurar la tradición del Tianxia de Zhou), pues se inspiraron en el proceso de desintegración política de los Zhou. Por lo tanto, rechazaron la tradición tanto cultural como ética, y a veces hasta propusieron al rey que gobernase al pueblo por medios coercitivos aprovechando las tradiciones contenidas dentro de la conciencia de la gente. También negaron los beneficios a los aristócratas, como herencia de la sociedad tradicional. Defendieron solamente el interés del rey. Por eso, aspiraron a garantizar el triunfo de su propio reino en las batallas y disputas mediante una serie de reformas severas. Esto es lo que dijo Sima Qian en su *Memorias Históricas*: “[El pensamiento de] los Legalistas es duro y con menos gracia. Aparte de ello, no es posible cambiar su idea de identificar rigurosamente al rey y los demás.” Liu Shao también comentó que los Legalistas se dedicaron a promulgar la ley y establecer el régimen, y que tuvieron el objeto de fortalecer el reino y enriquecer a la gente (Ibíd).

En realidad, el nacimiento de las leyes o condenas no tiene que ser el origen de la Escuela

Legalista, dado que esas ya existían durante mucho tiempo. Pero esto solo significa que los Legalistas no fueron productores de la ley, sino que se les ha atribuido dicho nombre por la manera y la actitud que tuvieron acerca de la ley.

Aunque todos los considerados pertenecientes a esta familia fueron reformistas, también había muchas diferencias entre el pensamiento de sus distintos representantes: Shang Yang se fijó en la centralización de poder soberano y el desarrollo de la economía; a diferencia de él, Han Fei prestó más atención a elaborar una serie de intrigas políticas. Sin embargo, justo desde estas distintas perspectivas, ambos construyeron el sistema ideológico completo de la Escuela Legalista.

1.3 La metodología política de Shang Yang y su práctica

Cuando era joven, a Shang Yang (395 a.C. aprox.- 338 a.C.) le interesaban mucho los estudios sobre la aplicación de la ley y las condenas, también leía muchas obras de los reformistas, tales como las de Li Kui (李悝) y Wu Qi (吴起), y llevaba un tiempo sirviendo al “consejero” del Rey Hui del Reino Wei (卫惠公). En los últimos días de la vida de este importante ayudante, dijo al rey que Shang Yang tenía mucho talento en la política, y por eso aconsejó que el señor debía elegir entre darle un puesto y matarlo, para evitar la posibilidad de que se fuera a servir a cualquier rey rival. Lamentablemente, el Rey Hui no creyó en las palabras de su consejero, ni utilizó a Shang Yang, ni lo mató. De este modo, este futuro Legalista logró escaparse del peligro y consiguió el mayor éxito que soñaba en el territorio del Reino Qin.

Shang se enteró de que el rey Xiao de Qin (秦孝公) estaba buscando a gente que tuviera talento para asistir al rey en el gobierno. Fue al Reino Qin con el fin de poder llevar su teoría política a la práctica. Según la descripción en las *Memorias Históricas*, mediante la presentación de un funcionario, Shang tuvo en total tres charlas con el rey. En las primeras dos veces no consiguió interesar al rey, pero en la tercera recibió su consentimiento absoluto. Lo que pasó fue que Shang, en la primera vez habló al rey sobre el esplendor de los líderes Yao y Shun; en la segunda vez le explicó los casos exitosos de unos gobernadores excelentes de las Dinastías Xia, Shang y Zhou Oeste; y en la tercera vez le enumeró los hechos de los cinco reinos hegemónicos de la Época de las Primaveras y Otoños.

En realidad, el Señor Xiao no había planteado ni quería dar a Shang una oportunidad para demostrar su talento, sino que buscó una posibilidad de tener un mayor mérito en su propia vida. Siendo pensador sobre la política con mucho talento, Shang encontró el elemento decisivo en muy poco tiempo. Entendió que, en lugar de la paz, la tranquilidad y la felicidad eternas de Tianxia, el rey exigía que su reino sobresaliera entre todos, tanto militarmente como en riqueza lo antes posible; es decir, mientras él vivía. El triunfo final de Qin vino propiciada por una combinación

del reino menos afectado por la tradición y un pensamiento menos relacionado con la virtud. Buena prueba de ello se encuentra en las reformas posteriores de Qin.

El Señor Xiao planteó aplicar las leyes reformistas, pero temió la resistencia. Para eso, investigó las opiniones de algunos funcionarios. Frente a los aristócratas que despreciaron el valor de la reforma, la respuesta de Shang se podría resumir como lo siguiente: los inteligentes deben establecer leyes nuevas que se adaptarán a la era nueva; los tontos se rigen por las leyes antiguas; y la tradición y las enseñanzas históricas no pueden ser referencias para la actualidad, porque no han impedido la caída de la gente que creía en ellas. Desde este momento, Shang se encargó de establecer y ejercer la nueva ley en todo el reino.

En la ley de Shang, se destacaron unos aspectos esenciales de las características reformistas. Primero, en el Reino Qin se empezó a cobrar los impuestos de agricultura no por la superficie del campo, sino por el número de miembros que trabajaban en la tierra. Este hecho, dado que el reino contaba con más territorio extenso, pero menos población, podría promover que el pueblo aprovechara lo más posible la tierra. Por otra parte, como las familias nobles y grandes siempre mantenían a muchos “letrados”, que no hacían más que demostrar lo eruditos que eran mediante debates interminables, en el punto de vista de Shang estas gentes no solamente eran posibles rebeldes, o por lo menos elementos turbulentos de la sociedad, más que también detenían el desarrollo de la agricultura y la economía. Lo que quería Shang no era más que aprovechar mejor las fuerzas masculinas para trabajar la tierra, pensando en ayudar de forma más eficaz a enriquecer el reino. Con respecto a los aristócratas, esta ley también les obligó a que despidieran a los numerosos criados y seguidores para que éstos pudieran ofrecer el servicio directo al rey (Shang, s.f.; Sima, s.f.).

Aparte de la agricultura, en la nueva ley también fueron incluidas las medidas que incentivaban la participación en el ejército. Las hazañas militares no solamente traerían premios sino también servirían como la única manera de mantener la alta clase social para los nobles; en este sentido, si la plebe quería convertirse en nobleza, el campo de batalla sería el mejor lugar. De este modo, este régimen ya no era una sencilla estimulación de la milicia, pues Shang comenzó a sustituir la aristocracia patrimonial por el sistema militar de ascenso en todo el estado. En el pensamiento de la Escuela Moísta también existía la idea de diferenciar las clases sociales por las hazañas militares, pero en lugar de debilitar la fuerza de la nobleza, los moístas buscaban lo equitativo.

Siendo gran enemiga de la Escuela Confucianista, la Legalista sostenía dos ideas enormemente distintas, y ambas fueron propuestas por Shang Yang. La primera es la relación de hostilidad entre el pueblo y el soberano. Según los comentarios de dicho Legalista, igual que los enfrentamientos entre la nobleza y el rey, un pueblo fuerte también podría ser una gran amenaza con respecto a la

autoridad de la realeza. De este modo, en la doctrina de Shang, hubo un capítulo exclusivamente dedicado a la teoría de debilitar al pueblo, lo que explica no solamente por qué hay que hacerlo, sino que también ofrece medidas para conseguirlo.

“Si se hace el régimen al que las personas odian, éstas se tornarán débiles; si crean las políticas que encantan al pueblo, su fuerza crecerá. Si el pueblo es débil, el estado va a encontrarse fuerte; y al contrario, si el pueblo es fuerte, el estado va a ser débil. Lo que le gusta a la gente es que ésta sea fuerte; si es muy fuerte y las políticas aún la fortalecen, como resultado la fuerza de las tropas será cada vez más débil. Lo que le gusta a la gente es que ésta sea fuerte, si es muy fuerte y las políticas la debilitan, resultará que el ejército se halla cada vez más fuerte. (...) La gran población y la mayor fuerza militar son bases relevantes para que el estado logre el éxito. Sin embargo, si no se restringen estrictamente, se acercará el peligro. Por eso, el soberano sensato maneja adecuadamente las leyes, para que su pueblo dentro del territorio no tenga intención de desarrollar ocupaciones auxiliares. Así que tanto los letrados como los diputados se obligan a participar en la guerra y todo el pueblo, si bien trabaja la tierra, también se dedica a la lucha.” (Shang, s.f.)

Se ve aquí que, con las políticas de debilitar al pueblo, lo que quería conseguir Shang Yang era destacar la fuerza y el prestigio absolutos del rey. De este modo se eliminaba automáticamente la capacidad, o mejor decir, la posibilidad del pueblo de luchar por conseguir su propio poder. En lugar de “debilitar”, será más exacto decir que se trató de una política de mantener al pueblo en la ignorancia. Sin embargo, no se sabe si Shang inconscientemente o con intención pasó por alto una cuestión básica, que era la cualidad tanto personal como política del mismo soberano. En otras palabras, no solo Shang sino casi todos los Legalistas, han dotado de poder absoluto a la única figura del rey, mientras éste tendría que soportar el peso de la esperanza y el futuro de todos; pero no existía ninguna fuerza que pudiera limitar esta realeza. Además, con la teoría de esta tendencia, dicho poder solo podría ser cada vez más fuerte, aún más centralizado, con el peligro que traería consigo un soberano poco fiable.

La segunda idea (también por ella, esta tendencia consiguió su nombre) es la aplicación de la ley y las condenas. Como lo he señalado ya, ni la ley ni las condenas fueron invenciones de Shang, pero la formalidad legal de las condenas hasta las torturas sí empezó con este Legalista. Por una parte, abogó por la aplicación de penas desproporcionadas en los casos de errores leves; por otra parte, alentó a las personas a que se denunciasen crímenes mutuamente entre ellas. Así no solamente podría disminuir la delincuencia por la vigilancia diaria, sino también funcionaría para disgregar la solidaridad del pueblo, sobre todo, la cohesión entre las relaciones relativamente íntimas, por ejemplo, entre los vecinos, los compañeros, y hasta los parentescos.

Según la ley que publicó por Shang, “diez familias componen un grupo, y cinco familias forman una unidad, entre ellos, se vigilan y se denuncian mutuamente. Si una familia comete algún fallo, todos las diez tendrán que ser castigadas. Aparte de ello, si alguien se entera de la delincuencia de otro, pero no lo ha informado a los juristas, recibirá la tortura de ser cortado por la cintura; si lo ha denunciado antes de que el crimen haya sido descubierto, le premiarán como a los soldados que tengan éxito en el campo de batalla. Además, si intenta ocultar el error cometido por los demás, la pena que va a sufrir es igual que rendirse a los enemigos” (Sima, s.f.).

La ley de Shang Yang se basaba en la obra *Clásicos de la Ley* que hizo Li Kui del Reino Wei, se calcula que esta obra se formuló en el año 407 a.C. Pero siendo antiguo seguidor de los discípulos de Confucio⁶⁶, aunque Li hubiera abandonado la enseñanza del confucianismo, en su obra siguió apareciendo la huella de la doctrina confucianista, por ejemplo, el interés en mantener las clases aristocráticas y en asegurar los derechos legítimos de dichas clases. Estos contenidos en la ley del Reino Qin ya no se veían tan a menudo.

Eso también es la mayor contribución de Shang Yang al sistema judicial posterior, que es la justicia y la igualdad. Este reformista insistió en que el mal funcionamiento de la ley venía de su desobediencia por parte de las clases altas. Por eso, todos, fueran funcionarios, fueran plebe, fueran nobleza, pueden recibir castigos iguales. Este al final también se convirtió en uno de los motivos por los que el nuevo rey mató al emérito, porque lo había castigado cuando aquel era príncipe.

1.4. La intriga política de Han Fei

Otro representante de la Escuela Legalista no ha tenido tanta suerte como Shang Yang, por no haber logrado llevar su teoría a la práctica cuando estaba vivo. La época a la que pertenecía Han Fei (280-233 a.C.), ya fue la de los últimos años del período de los Estados Combatientes. Los pensamientos filosóficos, después de circular entre los distintos reinos, se llegaron a influir mutuamente, por lo que al final se generó una gran combinación de las distintas tendencias. En la filosofía de Han también se encuentran los elementos que pertenecen a varias escuelas. Con respecto a su teoría principal Legalista, también se podría tratar de una teoría colectiva de las ideas de distintos maestros de la misma familia. En concreto, la “ley (法)” en el estudio de Shang Yang (商鞅), la “intriga (术)” de Shen Buhai (申不害), y la “influencia (势)” de Shen Dao (慎到) formaron parte de la doctrina esencial de la Escuela Legalista, y el maestro Han Fei es el mejor en manejar los tres elementos a la vez en su propia producción (Feng, 2011). En realidad, se vio obligado entrecomillar las tres palabras, dados sus complicados sentidos, pues no se podrán traducir

⁶⁶ También por este mismo motivo, en muchas investigaciones Li Kui no se identifica como típico o auténtico Legalista.

simplemente de esta manera. Sin embargo, se pueden resumir las relaciones entre estos tres elementos como “ejecutar la ley a través de la intriga bajo la protección de la influencia del poder”. Por ejemplo, la estrategia de debilitar al pueblo de Shang Yang, también consistió en elevar relativamente la “influencia” del soberano para poder ejercer mejor la ley.

Cabe destacar que, con estas herramientas, la ley se establece para todos, pero tanto la intriga como la influencia solo podrán estar a disposición de la realeza. Pero la diferencia entre éstas dos consiste en que la influencia es algo visible, y la intriga no puede emerger a la vista, ni del pueblo ni de los funcionarios. A lo largo de los 4 siglos a partir del traslado de la capital de Zhou, los casos en que los súbditos mataron a sus señores, o los sustituyeron, no son pocos. Por eso, para Shen Buhai (385-337 a.C.), a veces la mayor amenaza del rey no viene de los reinos rivales sino del interior, de sus propios ministros. De este modo, lo que se hizo no era nada más que advertir al soberano de que tuviera más cuidado con aquellos; en resumen, que no confiase en ellos. De este modo, en los estudios de Han, se concluyó con una definición exacta de la “intriga”: lo que la integra consisten en conceder el cargo dependiendo de la capacidad, y exigir que consiga tal efecto de acuerdo a su posición; en controlar la vida y la muerte de los funcionarios y en ser capaz de examinar y evaluarlos. Esto es lo que debe manejar el soberano (Han, s.f.)”.

En el capítulo *Ocho Principios* (《八经》), Han propuso ocho tácticas que permitirían que el soberano mantuviera el poder en la mano, y también dio muchos remedios concretos para realizar esta meta. En algunos aspectos o en algún sentido, parece que Han Fei podría ser agrupado y calificado como gran aliado de Maquiavelo en el Oriente, aunque ambos pertenecían a circunstancias absolutamente distintas, tanto temporales como geográficas.

Entre los ocho principios o los ocho consejos, algunos se consideraban normas o estrategias regulares, o mejor dicho, justas según los valores universales (en el caso de China, razonablemente) aceptables por la gente que recibe la enseñanza basada en los clásicos. Pero la mayor parte de ellos, no se ajustaban, sino que chocaban contra los valores tradicionales que persistían desde hace muchos siglos, y a estos podíamos llamar las “intrigas”. El octavo principio se trata del resumen de los otros siete principios del mismo texto, como de la teoría principal del mismo maestro, y destaca la misma importancia que poseen los tres elementos -la intriga, la influencia y la ley- en mantener el prestigio y poder de la soberanía. En el principio sexto, Han propone que el rey debe rechazar, hasta castigar a los ministros súbditos, por la respuesta ambigua que ofrecen, para evitar que éstos obtengan posibles éxitos por haber engañado al soberano. Con ello se puede distinguir a los funcionarios verdaderamente buenos y los astutos. Este consejo parece estricto, pero de algún modo trata de una manera eficaz y razonable en gobernar el reino.

La misma sensación genera el principio séptimo, que declara que tanto el premio como el

castigo que recibe una persona, sin duda alguna tiene que ser medido exactamente por la contribución o el delito que ha hecho. Con ello, aparece una imagen ideal y justa del sistema judicial, pero parece muy confusa si volvemos a leer lo que pone en el primer principio. Este enseña fundamentalmente que hay que dominar el Tianxia aprovechando los sentimientos humanos, el gusto por el premio y el odio al castigo, y también es por estos sentimientos mismos por lo que la ley podrá ser establecida y ejecutada. Pero respecto a ello Han señaló que, “el soberano sabio tiene que ejecutar su poder sincero y franco, pero en cuanto trata a los súbditos, tiene que ser tan misterioso como un espíritu” (Ibíd) para que éstos no acierten nunca con la idea del rey. Esta idea vuelve a ser reafirmada en el quinto principio, en el que se nota que, según el método de Han, un rey inteligente tiene que ser caprichoso, que también es una manera de mantener su “influencia” como superioridad del reino.

En el segundo principio que se dedica a la “razón soberana”, por una parte, aconseja al rey que recompense y castigue a los funcionarios según lo bueno o lo malo que han hecho, pero, por otra parte, también recuerda al rey que hay que aprovechar los éxitos conseguidos por lo demás. En cuanto éstos cometan algún error, la culpa solamente es suya, no teniendo nada que ver con el soberano. Con las ideas indicadas, el maestro Legalista no quiere más que destacar tanto la importancia como la superioridad de la soberanía; es decir, al igual que el pueblo, los funcionarios también se consideran como los antagonistas del rey. No basta con ello, para Han Fei. La contraposición no solo debe existir entre las distintas clases, sino que dentro de la misma masa la relación tampoco debe ser pacífica. Según él, el rey tiene que emplear a los súbditos que tienen distintas opciones, y si llegan a ponerse de acuerdo entre unos cuantos funcionarios, recibirán reproches de la superioridad. Además, con el principio cuarto, Han también enseña al rey que pacte con los funcionarios de cargos inferiores, para que denuncien a sus superiores cuando estos tengan algún fallo o algún acto infiel. Con ello, el Maestro completa las estrategias de controlar a los ministros.

En el principio tercero, Han resume que las rebeliones suelen ser iniciadas por seis grupos de personas cercanas del soberano: su madre (puede ser madre biológica, pero también podría referirse a la madrastra), sus mujeres (esposa y concubinas), los hijos y nietos, los hermanos y primos, los funcionarios o los hombres virtuosos, que forman parte de las grandes amenazas respecto a mantener la soberanía. Sin embargo, tanto por la identidad como por la fama de esta gente, el rey no puede matarlos directamente. De este modo, la mejor manera de eliminarlos será, bien envenenarlos, bien dejarlos que sean asesinados por sus enemigos. Este consejo es muy destacado entre todos los ocho. Además, también hace que la doctrina Legalista sea distinguida y criticada por muchos intelectuales contemporáneos y posteriores del autor, por la naturaleza anti-

humanista e inmoral de la intriga. No obstante, es muy significativo que tanto esta enseñanza como los demás contenidos en la teoría Legalista haya sido siempre ejecutada por los reyes, hasta los Tianzi ulteriores.

El motivo por el que los gobernantes la aprovechan, bien ocultamente, bien transparentemente, es por su naturaleza “práctica”. Como se ha indicado anteriormente, en lugar de las tradiciones de hace miles de años, los Legalistas partían de la historia real y aprendían de los asuntos que precedían o estaban precediendo de la Dinastía Zhou Este, sobre todo, del período de los Estados Combatientes. Y luego, establecieron su doctrina sobre la base de la experiencia, o mejor dicho, de los fracasos y decadencias de los antiguos reinos hegemónicos, que fueron en su mayor parte, destruidos por disputas del poder entre los parentescos reales o el rey con los nobles. De este modo, no cabe ninguna duda de que la Escuela Legalista presta toda su atención en fortalecer la economía y la milicia del estado por fuera, y disminuir la posible amenaza por dentro. Con ello, era una tendencia, aparte de práctica, adecuada en mayor medida posible a la necesidad de la realeza, y por esta razón ha sido la teoría más aceptable y más aplicada en estos tiempos complicados.

A pesar de ello, existe un gran problema en la doctrina de los Legalistas, que es considerar al soberano como la única raíz del Estado. Todos los hechos tales como la aplicación de la ley, la reforma en agricultura, tienen el objeto de garantizar el poder y el interés del soberano. Para los Legalistas, la grandeza del Estado solo se podría realizar a través de la mano de un rey fuerte, tanto en comparación con otros reyes, como dentro del sistema administrativo doméstico. Sin embargo, los Legalistas no han ofrecido ningún remedio para enfrentarse al caso de tener a un mal soberano, porque según la orientación del pensamiento Legalista, ya no existiría ninguna fuerza que pudiera rivalizar con él.

2. La posteriormente determinada Escuela Taoísta

La Escuela Taoísta se considera una tendencia muy importante, pero lamentablemente, a veces por una confusión conceptual de dicha escuela filosófica, hay que declarar respecto de ella que, como se señaló anteriormente, los dos filósofos no se reconocieron como de la Escuela Taoísta hasta la llegada de la Dinastía Han. Es decir, la palabra “Taoísmo” circuló casi dos siglos más tarde que la era en que vivió el (relativamente) joven filósofo; antes de ello, las dos escuelas se trataron como dos individuos que tenían un enlace muy estrecho por sus ideas filosóficas.

Por otra parte, el Taoísmo también ha conseguido una enorme importancia por haber sido considerado como una de las religiones más extendidas en el territorio asiático y de origen chino. Sin embargo, el Taoísmo de que se habla en este trabajo, en realidad, no tiene mucho que ver con la religión. El motivo de ello ha sido la mala traducción de dos conceptos totalmente distintos a

las lenguas occidentales, aunque obviamente esto también viene de la mala interpretación de ambos en el chino. En chino, el Taoísmo filosófico se llama “Dào Jiā”, que literalmente significa la Familia Taoísta; y el Taoísmo religioso se llama “Dào Jiào”, que es la Religión Taoísta. Los primeros sinólogos del tema, y traductores occidentales, posiblemente no se dieron cuenta de la diferencia que existía entre las dos, en cuales dados sus nombres tan parecidos. Y muchos chinos no los distinguen porque el Taoísmo religioso utilizó y aprovechó ciertos elementos ideológicos de la filosofía homónima⁶⁷, aunque con los mismos factores llegó a tener conclusiones y objetos, a veces, totalmente diferentes.

Si enfocamos la diferencia más esencial entre la religión y la filosofía taoístas se ve que, en algún sentido, han llegado a ser hasta contrarios. Lo que se destaca en este caso es el propósito que se intenta alcanzar con los dos: para la filosofía taoísta, lo más importante será mantener el estado perfecto de la naturaleza a través de no obligar a nadie a hacer nada, es decir, por mantener la naturaleza original tanto de los seres humanos como de los objetos; y para la religión taoísta, uno de los objetos principales es guiar y ayudar a la gente a llegar a una longevidad posible a través tanto de practicar espiritualmente el régimen, como de tomar medicina alquimista⁶⁸. La diferencia consiste en aplicar esfuerzos o no. Para la presente tesis, se hará hincapié en el Taoísmo filosófico como un elemento oculto e invisible de la historia de la política china.

2.1. Lao Zi y Zhuang Zi

Lao Zi (aprox. 571-471 a.C.), fue más o menos contemporáneo de Confucio, según las investigaciones de las últimas décadas, pues existe una gran incertidumbre en verificar los registros sobre dicho filósofo en las *Memorias Históricas*. Conforme a los datos confirmados por la mayoría de los investigadores en este tema, Lao Zi fue un gran historiador que se encargó de gestionar los archivos antiguos en la biblioteca de la Dinastía Zhou Este, también escribió una obra bien conocida en todo el mundo, *Dào Dé Jīng*⁶⁹ (《道德经》), se traduce en muchas ocasiones al castellano como *Tao Te Ching* aunque, también se la conoce como *Lao Zi*).

Zhuang Zi (aprox. 369-286 a.C.), su nombre es Zhuang Zhou, nacido en el Reino Song, y es famoso por rechazar al Señor Wei del Reino Chu (楚威王) la oferta de un cargo importante que le impediría a tener una vida pobre pero libre. También tuvo una colección de textos conocida por su

⁶⁷ Por ejemplo, para conseguir la base teórica, elevaron a Lao Zi a una figura divina dentro de la religión.

⁶⁸ Se consideraban los más antiguos alquimistas de China.

⁶⁹ “Tao (道)” y “De (德)” son conceptos claves en la doctrina del Maestro Lao, “Jing(经)” antiguamente se usa para llamar a los textos escritos. En el tiempo contemporáneo del autor, se usa para llamar a las obras cumbres de él, para los posteriores, la palabra “Jing (经)” se refiere a los clásicos, por ejemplo, la Biblia, en la traducción china se llama *Sheng Jing*(《圣经》), que significa “clásico sagrado”.

propio nombre, que incluía unos cuantos capítulos hechos por el mismo maestro y algunos otros, posiblemente anotados y escritos por sus discípulos.

Aunque no se ha encontrado ningún testimonio fidedigno que demuestre que haya cierta relación entre los dos maestros, entre sus doctrinas sí se ven muchos aspectos coincidentes, tales como la consideración de la naturaleza y del hombre, y la construcción ideológica de la política ideal.

2.2. El Tao (道) y el De (德)

Una de las complejidades más relevantes de la lengua china es la polisemia de un mismo carácter. “道” en chino podría referirse al camino, o tratarse del verbo “hablar”; también se puede interpretar como “razón” o “verdad”. La primera frase del primer capítulo de Dao De Jing, “道可道，非常道”, se dedica a explicar (también complicar) qué es “道”. Esta frase solo contiene seis caracteres, pero tres de ellos son “道”, de este modo, es muy fácil confundir los significados del mismo “道” pero en diferentes lugares. Buena prueba la encontramos en la traducción de la versión de Fernán Alayza y María A. Venavides, quienes la interpretan como “El camino que puede caminar no es el Camino constante; el nombre que puede nombrarse no es el Nombre constante”. Literalmente no se puede definir como errónea, sino inadecuada. De hecho, se debe traducir como lo hizo Preciado: “El Tao que puede expresarse, no es el Tao permanente” (Lao, edición y traducción de Iñaki Preciado Idoeta, 2006, p. 383). Sin embargo, para comprender este concepto complejo, necesitamos una lectura más profunda de la obra que en el capítulo XLII dice:

“El Tao engendra al uno, el uno engendra al dos, el dos engendra al tres, el tres engendra a los diez mil seres. Los diez mil seres albergan en su seno el yin y el yang, cuyas energías vitales (qi) chocan para tornarse en armónica unidad” (Ibíd, p. 424).

Se nota que el Tao es el origen de todos los seres del mundo, que genera todo y al que obedece todo. En algún sentido, se podría considerar como la base y la ley cósmica.

Y el De (德), es el mismo carácter que expresa la “Virtud” de los confucianistas, pero en los taoístas, sobre todo para Lao Zi y Zhuang Zi, este “德” no es ni puede ser la Virtud, e incluso no se debe interpretar como “virtud” en general. En el capítulo LI se dice: “El Tao los engendra, la virtud (el De) los alimenta, la materia les da forma, el entorno los hace madurar.” Zhuang Zi expresa la misma idea y aún más claramente: “Lo que configura los seres, es el De”. De este modo, podemos entender que el Tao es el principio del cosmos, y el De en el Taoísmo es la base o la fuerza que ayuda a materializar los objetos, tanto substanciales como espirituales. Bajo este contexto, Lao Zi sigue diciendo:

“Por eso de los diez mil seres no hay ninguno que no respete al Tao y no honre la virtud (el De). Si respetan al Tao y honran la virtud (el De) es porque no intervienen, manteniéndose siempre en la espontánea naturalidad. Por eso el Tao los engendra, la virtud (el De) los alimenta, hace(n) que crezcan, que se desarrollen, que alcancen la plena madurez, los nutre(n) y protege(n). Engendra(n) sin apropiarse, ayuda(n) sin hacer alarde, hace(n) crecer mas no gobierna(n); es su nombre <misteriosa virtud> (Ibíd, p. 433)”.

De la observación e investigación cerca del Tao y el De, tanto Lao Zi como Zhuang Zi han llegado a la conclusión de cómo debería ser la vida humana, y cómo es la mejor gobernación, la ideal. La respuesta es actuar obedeciendo a la naturaleza, generar, pero no apropiarse; en otras palabras, es seguir el Tao, tanto en la vida cotidiana como en gestionar el Estado, sin esforzarse a exigir nada del resultado.

2.3. La ideología principal de “no-forzar”

Los descendientes filósofos y políticos resumían que la opinión troncal de los taoístas sobre la política fundamentalmente sería “no-actuar (无为, wú wéi)”. En realidad, esta traducción no podría gozar de aceptación unánime, sobre todo en cuanto se refiere a expresar las ideas políticas de distintos taoístas, aunque todos ellos destacan el concepto del “wu wei” en sus doctrinas.

Yo misma preferiría traducir el “wu wei” de Lao Zi como “no-forzar”. Primero, este maestro reconoció y confirmó la existencia de la política y la gobernación. De hecho, para él, el gobernante ideal -igual que lo que defienden los confucianistas- será el sabio, el sabio que mantenga la Virtud excelente, o en Lao Zi “el sabio que vive en el mundo, en un sobrio no-actuar (no-forzar); en su gobierno del mundo, hace (al pueblo) retornar a la sencillez. Las gentes del pueblo fijan en él sus ojos y el sabio a todos trata como a niños” (Ibíd, p. 431). El motivo por el que Lao Zi creyó que el gobernante podría conseguir el estado ideal aplicando la política de “no-forzar” es que si el poseedor del poder deja de actuar según su propia conciencia, y abandona sus deseos de dominar al mundo, las personas van a mostrarse como lo que deberían parecer. Eso es lo que dijo el maestro en su obra: “El Tao no siempre fuerza, pero actúa en todo; los gobernantes, si lo obedecen, todo va a evolucionar por sí solo”⁷⁰. Por eso, Lao Zi también rechazó todos tipos de enseñanza, tanto

⁷⁰ Capítulo XXXVII, traducción hecha por la propia autora. No se ha aplicado la traducción del Señor Preciado, por la inadecuada interpretación del texto original en chino. Las palabras originales son: “道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”.

de los conocimientos básicos como de los ritos y leyes⁷¹, cuando por algún sentido destruyen la virtud natural de los seres humanos. También despreció la gobernación con la Virtud, porque de la aplicación de ella se demostraría que existían problemas sociales.

Frente a las innumerables guerras del período de los Estados Combatientes, todas las cuales tenían como objeto conquistar más tierra y disminuir las poblaciones de los demás, para Lao Zi, el Tianxia utópico debería ser abarcar muchos Estados pequeños y cada uno con menos población⁷². Es decir, el “no-forzar” de Lao Zi políticamente se propuso para criticar el fervor infinito de los gobernantes hacia el poder y se opuso contra el “forzar” a su antojo impulsado por el propio dominante. En este aspecto, Zhuang Zi iba más lejos tanto que en último extremo rechazó radicalmente la existencia de la gobernación política.

El Tianxia, según este maestro, debería estar en la mano de la persona que no considere al Tianxia como Tianxia⁷³. Es decir, solo cuando una persona no trate el concepto de Tianxia como una expresión del dominio, o, cuando no aprecie ni aspire al poder, puede tenerlo, sin apropiárselo. De este modo, el “gobernante” en Zhuang Zi, que también ha nacido y crecido en el espacio entre el cielo y la tierra, no tendrá ninguna diferencia en comparación con el resto del pueblo (Ibíd); siendo uno entre todos, no dispondrá de ningún privilegio con respecto a la identidad (Ibíd). Por lo tanto, la manera de llamar al gobernante Hijo del Cielo no es correcta, e incluso viola la naturaleza por destacar innecesariamente la función de una persona que no tiene nada distinto que los demás.

De ello no es difícil llegar a la conclusión de que el mismo Maestro Zhuang rechazó fundamentalmente la existencia del gobernante. Igual que Lao Zi, también criticó los hechos de expansión territorial y las matanzas reforzadas por los gobernantes de aquella época. No obstante, identificó a los sabios gobernantes con los dirigentes militares, que destruyen el estado natural del pueblo y se hallan en contra de la ley de la naturaleza. Por eso, para Zhuang Zi, todos los gobernantes, tanto los amados por la gente, como los crueles, son en esencia lo mismo.

Desde una perspectiva actual, en comparación con la Escuela Legalista y el confucianismo, se nota que el pensamiento político en Lao Zi y Zhuang Zi fue el único que pensó en las relaciones entre el soberano y la plebe de una manera igualitaria, como si no existiera el objeto y el sujeto. A diferencia de las dos escuelas citadas, en lugar de entregar el buen futuro de Tianxia a una persona

⁷¹ “Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo, el juicio de las gentes no se alborotará. De ahí el gobierno del sabio: vaciar la mente [del pueblo] y llenar su estómago, aflojar su ánimo y robustecer sus huesos. [Hay que] hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos y carezcan de deseos”.

⁷² Sacado de la misma obra, Capítulo LXXX, “Un Estado pequeño de escasas gentes, dispone de un ejército, mas no usa de él”.

⁷³ Véase la obra del mismo nombre del autor, *Zhuangzi*. Literalmente como “el Tianxia solo puede ser encargado al hombre que no hace nada con el Tianxia”.

concreta, los taoístas han llegado a pensar si el poder de un solo soberano podría convertirse en una fuerza capaz de cambiar el ser de los demás y, aún más allá, podría configurar un nuevo mundo.

2.4. El Misticismo en Lao Zi y Zhuang Zi

A Lao Zi y Zhuang Zi también les denominaron representantes de la Escuela de la Oscuridad (玄学, Xuán Xué), dadas sus investigaciones cerca de los misterios de la naturaleza. Cabe notar que éstos son dos de los pocos que se dedicaron a la epistemología de la naturaleza de todos los existentes dentro del mundo. Especialmente el Maestro Zhuang, fue más avanzado que Lao Zi por haber llegado a la conclusión de que todo se genera del estado “no ser” y al final vuelve al mismo estado. Pero siendo llamados filósofos “cosmológicos”, han ignorado un elemento extremadamente importante en la configuración del mundo, el tiempo. Los maestros conocieron perfectamente la evolución alternativa de todos los entes dentro del mundo, tanto los substanciales como los espirituales, empero, no han pensado que el tiempo corre siempre hacia delante, que impide que la sociedad vuelva a los tiempos en que escaseaban los conocimientos, materiales, etc.

En realidad, ninguna de estas escuelas filosóficas sería aplicable independientemente en la práctica política, como orientación ideológica. Durante los muchos siglos pre-modernos de la historia china, el soporte teórico ha sido siempre un dispositivo conjunto de las doctrinas, principalmente de estas tres escuelas.

CAPÍTULO 4. El establecimiento del poder hegemónico de tipo imperial y el retiro de la Escuela Confucianista

Las Cien Escuelas Filosóficas o, mejor dicho, las inquietudes de los intelectuales acerca de la política, aparecieron sucesivamente entre el final del período de las Primaveras y Otoños, y el principio del de los Estados Combatientes. Hasta el final de éste, la conciencia social y política de los antiguos chinos se había configurado. Los primeros representantes filosóficos que llegaron a darse a conocer a los posteriores fueron Lao Zi y Confucio, y las tendencias que ganaron más seguidores al principio de la disputa fueron la Escuela Confucianista y la Moísta. Sin embargo, contando con una metodología eficaz y fácilmente aplicada, los Legalistas se convirtieron en los primeros, y durante un tiempo los únicos que podían realizar su teoría en la práctica política. Aún así, el pensamiento confucianista nunca ha perdido su importancia, ni la influencia entre las masas, dado que representaba por una parte la tradición de miles de años y, por otro lado, el interés del pueblo.

Las dos tendencias fueron consideradas como las más competentes para ser la ideología política de la futura soberanía unificada. De este modo, evidentemente también habían llegado a ser los mayores rivales el uno del otro.

1. La contraposición y la convergencia entre los confucianistas y los legalistas

Cien años después del nacimiento de la *Ley Beilu*, en el año 536 a.C., la época caótica en la que teóricamente nada nos sorprendería, otro acontecimiento causó una gran sensación en la sociedad, sobre todo, entre los intelectuales tradicionales.

El gobernante ejecutivo del Reino Zheng (郑), Zi Chan (子产) dio la orden de que inscribieran la ley encima de un “Ding” (鼎, un objeto hecho normalmente de bronce, los del tamaño pequeño podrían ser usados como copa de vino, y los grandes sirvieron, bien de decoración, bien de instrumentos rituales), que representaba a la dignidad del reino. Al enterarse de ello, otro sabio, Shu Xiang (叔向) que fue consejero del Reino Jin (晋), mandó una carta bien representativa a Zi Chan expresando sus preocupaciones por este hecho. Las ideas de Shu Xiang eran muy significativas y podrían representar la opinión de la mayoría de la gente que procedía de la herencia ideológica de la Dinastía Zhou Oeste. Reclamó contra la elaboración y aún más contra la publicación de la ley, porque ésta no ayudaría a gobernar al pueblo, quien debería controlarse a sí mismo según la orientación moral. Según él, el pueblo, una vez conozca los detalles de las normativas penales, iba a actuar de manera calculada respecto de la ley para no pasar al límite, y

aprovecharía esas normativas para defenderse de los castigos por pequeños fallos (*Anónimo e, s.f.*). En conclusión, una gran parte de los políticos tendían a gobernar manteniendo la ley sin declarar, para que el pueblo mantuviera el auto-control y la bondad pura.

Así se destaca la base de las controversias entre los Legalistas y los confucianistas en la teoría política, que es la diferencia entre gobernar con la ley o con la Virtud. En las *Analectas*, Confucio dijo: “si gobiernan el estado ejerciendo la fuerza y reprimen al pueblo con las torturas, el pueblo perderá el sentimiento de vergüenza; si gobiernan el estado con la Virtud y reprimen al pueblo con el Rito, la gente no solamente mantendrá el sentimiento de vergüenza sino también se examinará a sí mismo todo el rato.”⁷⁴

De este modo, vemos que, en la doctrina del confucianismo, la ley y los castigos son criticados porque su existencia rompe el equilibrio mantenido por la naturaleza de la humanidad. El punto decisivo que sostiene esta teoría es la creencia en la naturaleza buena de los seres humanos, que es algo imposible de aceptar en la escuela de los Legalistas. Con respecto a eso, la respuesta de Han Fei parece bastante realista, pues dijo que el rey no iba a querer al pueblo más que los padres a sus hijos, si éstos todavía no siempre obedecen a sus padres en todos los aspectos, ¿qué se podría esperar del pueblo con relación al rey? (Han, s.f.) La característica egoísta de los seres humanos se ha ampliado en el pensamiento de los Legalistas.

Así que se reconoce que no solo cada individuo de las masas aspira a defender al máximo su interés posible, sino que el soberano también aspira a lo mismo. En realidad, a lo largo del tiempo siempre se daba la antinomia entre el interés del superior y el del pueblo. Por un lado, los seres humanos necesitan una institución fusta que garantice el funcionamiento convencional de la sociedad, aunque sea absolutista, porque podrá dejar algún efecto positivo en el avance social; por otro lado, la cuantificación del interés y la fuerza que un soberano puede poseer, dependen del grado de dominio que tiene ante el pueblo, es decir, las masas son el organismo principal del que vive parasitario el soberano. De este modo, ¿cuánto interés puede extraer? -o sea, ¿cuál será el grado adecuado y satisfactorio? -, y ¿cómo sacarlo desde todo el interés de la comunidad? han sido las cuestiones permanentes de la clase gobernante, y también son el centro de las discusiones entre los filósofos.

Entre los confucianistas tradicionales se destacaban la teoría y la enseñanza de mantener el mayor bienestar del pueblo posible, porque es la base de la existencia del soberano. Y los primeros Legalistas, por el contrario, rechazaban la posibilidad de beneficiar a la clase gobernante y a las demás a la vez, pues en concreto creían que el interés del soberano solo podría ser garantizado mediante el daño de la plebe y de las clases medias. Al llegar a los últimos años del período de los

⁷⁴ Las palabras originales son: “道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”.

Estados Combatientes, con el surgimiento del Reino Qin, los nuevos filósofos, entre los que también se cuentan los nuevos confucianistas, se estuvieron enfrentando a una situación todavía más confusa y complicada que la de la época del mismo Confucio. En esta circunstancia, cada vez más pensadores empezaron a considerar las relaciones y las controversias entre el interés de ambas partes. Xun Zi, el pensador confucianista de este tiempo, igual que otras figuras de la misma tendencia, sostuvo que el interés del soberano solo podría estar garantizado si aseguraba el interés del pueblo. Sin embargo, consideró el título del “soberano” como el mayor cargo que otorgaba el Cielo, y de esta manera reconoció el beneficio del que debería disfrutar el rey por ejecutar su función de dirigir y cuidar al pueblo (*Anónimo i*, s.f.); mientras tanto, siendo la dimensión esencial de la sociedad, el interés del pueblo también tendría que ser garantizado para tener un desarrollo armónico sostenible (Ibíd). En Xun Zi, ya se notaba una inevitable convergencia entre los pensamientos de distintas escuelas y un desarrollo que va más allá de los iniciales.

Se suelen describir los primeros momentos caóticos de esta época como la era con “el Rito roto y la Música heterodoxa”, la época en la que no existía un valor universal. Y después de tantos años en guerra, sobre todo después de que el Reino Qin dejase de ser el “menos civilizado” y se convirtiera en el reino con mayor fuerza, con las reformas propuestas por el Legalista Shang Yang, los valores de todo el mundo, y especialmente los de los intelectuales, cambiaron totalmente. Por un lado, tenemos la enseñanza de la Virtud y del Rito, las tradiciones milenarias de la civilización, y de la cultura en común; y, por otro lado, se percibe al menos la apariencia de la buena política del Qin que trae la severidad de los Legalistas, por lo que la búsqueda de un pensamiento adecuado tendría que seguir los pasos de éstos. Y así, aunque el pensamiento y los valores de los primeros confucianistas se alejan mucho de los de la escuela Legalista, en los posteriores se encuentra alguna aproximación entre ambas escuelas Xun Zi será la figura más significativa de este período.

Xun Zi (313 a.C.- 238 a.C.) se consideró a sí mismo como seguidor de Confucio, y también creyó que la realeza debería mantener la gobernación mediante la aplicación del Rito. Aunque se consideraba como uno de los representantes de la familia confucianista, en su doctrina se encuentra un acercamiento relevante a los Legalistas. La consecuencia más directa y visible de ello ha sido que dos discípulos de Xun Zi, al final se convirtieron en dos figuras muy importantes de la futura Escuela Legalista, respectivamente Han Fei y Li Si. Por ello, una parte de los investigadores posteriores sospechaban que el mismo Xun, en lugar de ser confucianista, también fuera de la escuela rival. Este punto de vista es un poco exagerado, porque este maestro se opuso resueltamente a la aplicación estricta de ley y a las torturas en la gobernación, también pensó que le traería al rey malas consecuencias, una vez que dejase de respetar a la Virtud y a los letrados.

Sin embargo, es curioso e interesante analizar la función del Rito de la teoría de Xun Zi. Este

concepto aparentemente seguía siendo el mismo que en la enseñanza de Confucio, pero Xun lo usaba para mantener la jerarquía social. Se ha señalado anteriormente que tanto los Tianzi de Zhou como Confucio sostuvieron la conveniencia de la aplicación del Rito para mantener la armonía, si bien la principal función que se destacaba en este término no debería ser “diferenciar” sino “respetar”. Al llegar al tiempo de Xun Zi, después de conocer el modo de gobernación de los monarcas hegemónicos y su éxito logrado en las crueles disputas entre los Estados, sin duda alguna los pensadores también vacilaban entre elegir la manera más eficaz y seguir la vía “correcta”. Para Xun Zi, el Rito que mantenían las distintas clases, ya no solo significaba que cada uno tendrían que realizar su tarea correspondiente a su papel social, sino que también implicaba la necesidad de obedecer la distinción de categoría social de estamentos. No cabe ninguna duda de que un aspecto teórico importante -entre los tres principales- de su discípulo Han Fei, el de la “influencia” del soberano, procede de la enseñanza de Xun Zi sobre el Rito.

De hecho, al transcurrir el tiempo, casi ninguna tendencia filosófica podría mantener su pureza u originalidad inicial, no solamente por los intercambios entre los pensadores, sino también por la diversidad de la mentalidad de los seres humanos. Por ejemplo, siendo confucianista, Xun Zi no reconoció la buena naturaleza de la gente; al contrario, destacó que todos los hombres nacían con el instinto de cumplir lo más posible sus propias necesidades, “cuando tiene hambre, busca la manera de llenarse; cuando tiene frío, busca algo que le caliente; cuando trabaja, desea descansar” (Ibíd)⁷⁵, y deseaba explicar que también por ello los hombres necesitarían la enseñanza de la moralidad (la Virtud) y del Rito.

Cabe notar que Xun Zi ha sido un maestro representativo a la hora de mezclar algunas teorías de distintas escuelas, y en su pensamiento también se ve, en mayor o menor medida, la huella de varias familias, tal como la cosmología de la Escuela Taoísta. Aún así, lo que llama mucho la atención en este pensador sigue siendo la convergencia de las dos tendencias que se consideraban mutuamente como los máximos enemigos teóricos, la Escuela Confucianista y la Legalista. Una se basaba en el auto-control orientado por los valores tradicionales concentrados en la ética, y otra ofrecía un pensamiento político en el que se destacaba extremadamente el interés del monarca, dos tendencias que parecen incompatibles, si bien coinciden en la común dependencia de la realeza.

Dicha convergencia no puede ser entendida como una simple mezcla de las ideas para generar una teoría nueva que abarque los elementos principales de ambas partes. Los motivos por los que se permite una posible colaboración entre ellas han sido los siguientes:

- Primero, el confucianismo insiste en seguir la vía humanista, que representa la dimensión

⁷⁵ Sacado del capítulo *la Naturaleza Mala* (《性恶篇》), las palabras originales son: “饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”.

social; y la Escuela Legalista representa la voluntad de la realeza, que pertenece a la dimensión política. Estructuralmente existe el espacio suficiente para atender ambos aspectos.

- Segundo, los confucianistas intentan contener el poder del soberano a través de la fuerza del pueblo; los Legalistas buscan la manera en que la realeza pueda ejercer el poder mayor posible. Ambos tienen distintos puntos de partida, pero tampoco es imposible llegar a encontrar un equilibrio entre los dos.

- Tercero, también es lo más importante, los típicos confucianistas tienen aspiraciones sublimes, pero lo que les falta es la metodología que les ayuda a convertir su sueño en realidad. Por lo contrario, los Legalistas disponen de una serie de métodos estratégicos eficaces, pero cuya política estricta hace que las controversias entre el soberano y el pueblo queden completamente al descubierto. El respeto del confucianismo a favor de los derechos humanos y tradiciones éticas, en cierta manera, pueden tapar un poco las contraposiciones sociales.

De todos modos, el Rito en Confucio y Mencio, se debería interpretar como una gobernación con los ritos, pero a lo largo de los períodos caóticos, el de las Primaveras y Otoños y el de los Estados Combatientes, en los reinos bien llamados feudales, con características hegemónicas, sólo se ejecutaban los ritos como régimen o ceremonia. La insistencia en mantener “el reinado soberano y la conciencia sagrada” en la teoría de ambos maestros, en cierto modo, salió simplemente de la sistematización y teorización del feudalismo y la política de clan de la Dinastía Zhou Oeste. Obviamente esta idea no cumplió de ninguna manera la demanda real de los reinos de estrategias prácticas en realizar la apropiación del “Tianxia”.

Desde una perspectiva más moderna, se ve inevitable la convergencia de las teorías confucianista y Legalista, pero esta conciencia, o mejor decir, la necesidad de la colaboración del confucianismo en la política, solo aparece en los tiempos pacíficos. Aunque la creencia en esta tendencia no se ha eliminado nunca de las venas del pueblo, siendo el valor básico tanto psicológico como cultural de los chinos, hay que decir que no es tan eficaz como el pensamiento Legalista en elevar la fuerza gubernamental y militar en poco tiempo. En cuanto se necesita un gobierno fuerte para terminar el caos, siempre se prefiere la política Legalista. Ésta también ha sido la selección única del Reino Qin.

2. El triunfo del Reino Qin y el establecimiento del “Imperio Chino”

Desde el comienzo del período de los Estados Combatientes (453 a.C.), se volvió a la circunstancia parecida al “estado natural” de Hobbes, es decir, todos los reinos entraron en guerras unos contra otros. Los siete “Reinos Hegemónicos” actuaron cada vez más lejos del auto-control ético, perdieron o ignoraron el buen juicio humano para no ser influidos por los valores

determinados como correctos o incorrectos, e inspiraban cada vez más el valor de la victoria en las guerras. En este ambiente, todos los reinos tuvieron como objeto ganar toda la tierra posible, así que aunque existieran algunas cooperaciones como estratagemas entre algunos reinos, no se veía posible realizar ningún tipo de colaboración verdadera a largo plazo entre ellos. Lo que produjo este hecho fue la dificultad de mantener el equilibrio entre los Siete Reinos y el destino del nacimiento de un poder hegemónico que se pusiera por encima del poder de todos los demás.

Las reformas propuestas y promovidas por Li Kui⁷⁶ empezaron a tener éxito a partir del año 419 a.C., y ayudaron al Reino Wei (魏国) que procuró primero la hegemonía. Esto le permitió tomar a la fuerza una gran extensión de territorio de su vecino, el Reino Qin, y durante un largo tiempo los reyes de Qin tuvieron que tragarse los insultos con sumisión. Al llegar a la gobernación del Señor Xiao de Qin (秦孝公), éste publicó la “oferta” buscando a “cualesquiera de los intelectuales visitantes o burócratas que puedan ofrecer alguna idea para fortalecer el Qin (Sima, s.f.)”, y el mismo Señor Xiao dice: “les concedo título oficial y divido una parte de mi tierra para compartir con ustedes” (Ibíd). Esta oferta llamó la atención de Shang Yang, y así empezó a ofrecer servicios en el Reino Qin.

Con las reformas del gran Legalista, Qin consiguió lo que soñaba. Si definimos los distintos niveles de dominio que poseía cada reino del sistema de espacio de los Siete Estados, se podrían dividir en tres niveles. El primero, que un reino mantiene o unos reinos comparten el mayor poder del sistema; el segundo, que el reino o unos reinos tienen cierto poder dentro del sistema, sobre todo, para mantener el posible equilibrio del mismo; el tercero, se trata del dominio más débil, que de tal manera algunos solo pueden mantener su propia existencia básica en el sistema. El desarrollo de la distribución del poder a partir del año 419 hasta el año 221 antes de Cristo, el año en que Qin llegó a construir la dominación hegemónica unificada, se puede resumir como lo que pone en la tabla:

| Tiempo | Reinos del Tercer Nivel | Reinos del Segundo Nivel | Reinos del Primer Nivel |
|--------------|-------------------------|------------------------------------|-------------------------|
| 419-341 a.C. | <u>Qin</u> (秦), Yan (燕) | Han (韩), Zhao (赵), Chu (楚), Qi (齐) | Wei (魏) |
| 341-311 a.C. | Yan, Chu, Han | <u>Qin</u> , Zhao, Wei | Qi |
| 311-284 a.C. | Yan, Chu, Han | Zhao, Wei | <u>Qin</u> , Qi |
| 284-254 a.C. | Qi, Han, Chu, Yan, Wei | Zhao | <u>Qin</u> |

⁷⁶ Li Kui (455-395 a.C.), llegó a ser el Primer Ministro del Reino Wei, su mayor contribución ha sido la colaboración del *Clásico de Ley* (《法经》). Su pensamiento influyó mucho a la configuración teórica de Shang Yang, sin embargo, debido a la falta de documentación existe la polémica en determinar si se puede considerar como típico Legalista de la época.

| | | | |
|--------------|---|--------|------------|
| 254-221 a.C. | Han, Wei, Chu, Yan, Zhao, Qi | (null) | <u>Qin</u> |
| 221 a.C. | Gran Unificación Realizada por el Reino Qin | | |

(Tabla 1: Distribución del poder entre los “reinos combatientes”⁷⁷)

Se ve claramente cómo el Reino Qin, poco apoyo, pasó a ser el único hegemónico. Shang empezó a aplicar sus reformas en el Reino Qin en el año 356 a.C., y con esta tabla se ve que, con las medidas del reformista, Qin creció desde un Estado que se situó en la tercera fila a la segunda posición; mientras tanto, el Reino Qi sustituyó al Wei en ser la mayor potencia dentro del sistema. El gran Legalista de Qin murió en el 338 a.C., pero la muerte de este individuo no impidió el avance reformista del reino. Sin embargo, en comparación con Qin, el resto de reinos en que también se aplicaron las medidas reformistas no lograron tanto éxito ni duró tanto el efecto de dicho acto. Aunque hubieran conseguido situarse en la primera fila, como el caso de Wei y Qi, no habrían podido evitar el fracaso y la decadencia de su propio reino en la consecución de la hegemonía.

Las causas por las que el Wei y el Qi fueron derrotados por el Qin son diversas. Por ejemplo, los reyes de Wei no llegaron a conocer ni reconocer el talento de muchos futuros intelectuales o militares, los cuales fueron decisivos al ayudar a otros reinos a progresar, lo que es el caso de Shang Yang⁷⁸. Por otro lado, el Qi sí conoció la relevante importancia de las personas y fundó la famosa “Academia Jixia” (稷下学宫) para que los intelectuales tuvieran un lugar para dar clase, expresar opiniones y debatir entre ellos, pero no tuvo una meta ni un planteamiento por realizar en la política. Pero esencialmente, el problema fundamental y común de estos reinos fue la falta de un sistema político y un organismo estatal fuerte que permitieran y asegurasen la ejecución forzada de la política reformista, y, además, a largo plazo. Esto justamente fue el diseño y la mayor contribución de Shang Yang a favor de Qin, para toda la historia de China.

2.1. La contribución del pensamiento de los Legalistas en el procedimiento del establecimiento del imperio

A partir del reinado del Señor Li de Qin (秦厉公, ?—443 a.C.), cuando sufrió continuos fracasos

⁷⁷ Fuentes: Yang, 2003; Lin, 1981.

⁷⁸ Como se ha señalado antes, el Primer Ministro de Wei, que también fue antiguo maestro de Shang Yang, comentó al rey que debería conceder un cargo importante a Shang, si no, que lo matase para que no sirviera a ningún otro reino. Pero al final el Rey de Wei no tomó en serio este consejo y dejó que Shang se escapase al Reino de Qin.

en las luchas contra otros reinos y perdió una gran cantidad de territorio, el Reino Qin tuvo que enfrentarse con una gran amenaza exterior que puso en peligro la propia existencia del reino. Es decir, el motivo por el que Qin se vio obligado realizar un cambio radical y absoluto en el Estado no fue la aspiración de obtener más interés económico, sino que fue simplemente para ganar las batallas. En esta circunstancia, las futuras reformas, por suerte, iban a encontrar menos resistencia ejercida por las clases altas que en otros reinos. De este modo, en el Reinado del Señor Xiao, Shang Yang presentó su idea de fortalecer el reino prometiendo realizarla en corto tiempo y empezó a ponerla en práctica en seguida.

La aplicación de las reformas de Shang se dividió en dos etapas, que respectivamente tuvieron lugar en el año 356 y el 350 ambos antes de nuestra era. Con respecto a la primera fase, en realidad, las reformas de Shang Yang no tuvieron mucha diferencia con las medidas de otros reformistas, y se concentraron en fortalecer la economía y la milicia. En concreto, se podrían resumir como los siguientes⁷⁹:

- Elaborar la ley aplicable para todos, y con ella establecer los correspondientes incentivos y sanciones;
- Dividir a las familias grandes en pequeñas para impulsar la producción, sobre todo, agrícola;
- Recompensar los méritos militares;
- Diseñar de nuevo los títulos nobiliarios.

Situándose alejado del centro de lo que tradicionalmente se consideraba China, el Reino Qin disponía relativamente de amplio territorio en comparación con la población que tenía. Por lo tanto, la manera más eficaz de fortalecerse fue convertirlo en un reino que se dedicase solamente a la agricultura y la guerra. También se trataba de una buena forma de evitar las posibles conductas desviadas de la sociedad, pues cuando el pueblo solo laborase la tierra y luchase en las batallas, no tendría por qué cometer crímenes ni traicionar a la patria. Eso es lo que dice el reformista en su *Libro del Señor Shang*: “el reino logrará la paz interior por el régimen agricultura-guerra, y con ello el rey ganará la adoración del pueblo” (Shang, s.f.). El gobernante del Qin obtuvo la obediencia de sus gentes a través de cederles una pequeña cantidad de interés económico y político, y así el gobierno llegó a controlar fuertemente la sociedad. De este modo, este reino fue capaz de lanzar guerras de expansión territorial con todos los medios a su alcance.

En la segunda etapa, la política de Shang siguió obligando a las familias a que se dividiesen en unas cuantas pequeñas, hasta que cada una solamente contase con un varón adulto. Así se podría maximizar el beneficio económico de cada unidad social. Aparte de ello, las medidas nuevas de

⁷⁹ Fuentes: Shang, s.f.; Sima, s.f.

este reformista se destacaron en los siguientes aspectos⁸⁰:

- Unificar el sistema de unidades;
- Reorganizar y asignar la tierra cultivada y establecer el sistema de impuestos;
- Diseñar y promover en el ámbito de todo el reino el Sistema de Condado y configurar unificadamente los organismos burocráticos.

Todos estos actos, sin duda alguna, son una serie de hechos que forman parte de un plan bien pensado para el futuro. Obviamente Shang no se limitó a desarrollar la economía y la fuerza militar, sino que intentó construir un poder centralizado que pudiera aplicar el control sobre el conjunto de la población entera. Además, con el diseño de este Legalista, el modo del Reino Qin ya no fue “gobernante fuerte-pueblo débil”, sino “Estado fuerte-sociedad débil”. Es decir, a partir de esta etapa, las reformas de Shang Yang habían concluido el procedimiento de la institucionalización, que condujo a que su propio funcionamiento autónomo que ya no dependía del apoyo personal del soberano.

Este fue el motivo por el que el Reino Qin podría seguir avanzando en el camino de la reforma tras la muerte de Shang Yang en el año 338 antes de Cristo. Hasta el momento de realizar la gran Unificación de la China antigua en el año 221 a.C., Qin se había convertido en un país cuya gobernación no se basaba en mantener el pacto entre el Estado y el conjunto o cierta clase de la sociedad, sino en la capacidad de un control absoluto que tenía el Estado sobre la sociedad. Se debe decir que la idea del Señor Shang ayudó al Reino Qin a lograr un gran éxito en la reconstrucción de la sociedad y en fortalecer su propia fuerza en los tiempos caóticos, pero también por su culpa apareció por primera vez en la historia china un poder estatal que no tenía ninguna fuerza rival en la sociedad para mantener el equilibrio.

En el año 221 a.C., el Rey Ying Zheng (嬴政, 259-210 a.C.) cumplió el deseo de muchos sus antecesores, pues después de arrebatar los otros seis reinos, por fin logró la Gran Unificación de Tianxia, aunque para este momento este concepto ya había perdido todo el sentido ético y divino, y solo se quedó con su contenido geográfico. Con su gran dimensión de territorio, la diversidad del origen de la población, la gran fuerza militar y el absoluto poder que poseía su líder, el Qin se convirtió en un “imperio” en el sentido occidental, Dì Guó (帝国) en la lengua china.

La construcción de la Dinastía Qin marcó institucionalmente una nueva era de la historia del poder político de la Antigua China, por el establecimiento de la soberanía como modo de la dominación política y lo que es aún más destacado, por la invención de la palabra “皇帝” (Huangdi) como el título del gobernador máximo de dicho poder soberano. Esta palabra también es combinada por dos caracteres simbólicos, según Sima Qian: “皇” (Huang) venía de la dominación

⁸⁰ Fuentes: Ibíd.

de los tres caudillos legendarios de las tribus, que fueron el Huang del Cielo (天皇, Tianhuang), el de la Tierra (地皇, Dihuang) y el de los hombres (人皇, Renhuang, también se conocía como “泰皇”, Taihuang, podría traducirse literalmente como el Huang Máximo) (Sima, s.f.); “帝”(Di) venía de otros cinco caudillos legendarios de la Antigüedad y, según la mayor parte de los investigadores, se referían a Huangdi (黄帝, cabe notar que tiene la misma pronunciación que el posterior título Huangdi, pero el primer carácter de ambas palabras no coincide, este Huang significa “amarillo”, de este Huangdi venía el nombre del Río Amarillo de China), Zhuangxi (颛顼), Diku (帝嚳), Yao (尧) y Shun (舜) (Ibíd). Qin Shihuang creyó que se merecía el título de Huangdi dado que “tanto la virtud como los méritos que había obtenido llegaron al nivel de los tres Huang y Cinco Di (Ibíd)”. Como el primer Huangdi de la historia, se denominó a sí mismo como el Huangdi Original, que correspondía a la palabra Shihuang (始皇)⁸¹. De este modo, se apareció la palabra “Huangdi” que fue posteriormente traducida como “emperador” a las lenguas occidentales. En adelante se verá si existe alguna compatibilidad entre ambas definiciones.

El nuevo soberano estableció por primera vez en la historia china la Gran Unificación de los territorios que estuvieron siglos perteneciendo a diversos reyes y más atrás, a distintos señores feudales. Es decir, Qin Shihuang tuvo en su mano una tierra aún más amplia que la extensión que estuvo bajo la gobernación e influencia de Tianzi de la Zhou Oeste. De esta manera, aparte de ser el Huangdi (emperador), no es de extrañar que se considerase también como el antiguo Tianzi⁸². Entonces, nuevamente por primera vez en la historia, la figura de Tianzi coincidió con la figura del emperador en la misma persona, aunque en la Dinastía Qin el soberano en lugar de ser un Tianzi que se conformase a su definición tradicional, se comportaba más como un soberano absolutista. Y por supuesto, la misma institución política de Qin fundamentalmente no era conforme al Régimen Tianxia, sino nada más bien a una monarquía grande en la que se ejecutó el tipo de dominio que se llamó el Régimen de Condados y Prefecturas. Esto también se puede interpretar como que, con las medidas políticas de la Escuela Legalista, al Tianzi no le fue posible volver a ejercer ni el feudalismo ni la gobernación moral en su tierra, así que con la soberanía

⁸¹ Según los registros en las *Memorias Históricas*, cuando se logró la Gran Unificación, el Emperador Ying Zheng publicó un edicto, diciendo: “Yo soy el Huangdi que da el inicio, los posteriores se cuentan con el número de generaciones, el segundo, el tercero, hasta el diez mil, [la dinastía] no se acabará nunca.”

⁸² En este sentido, Qin Shihuang también practicó en el tercer año tras su subida al trono la ceremonia de Fengshan (封禪), que se trataba de un ritual con el que se demostraba la autoridad celestial del soberano, el carácter Feng (封) aquí significa sacrificar al Cielo, y Shan (禪), sacrificar a la tierra. Según los registros en el capítulo que se dedicaba a las actividades de Fengshan de las *Memorias Históricas*, la ejecución de esta ceremonia tenía una larga historia, desde la época de los caudillos legendarios hasta el tiempo de los Tianzi de Zhou, pero en realidad, el primero que lo hizo exactamente fue Qin Shihuan en el año 219 a.C. en la Montaña Tai, que se consideró en aquella época la montaña más alta y el lugar más cerca del Cielo del mundo humano.

extraordinariamente centralizada nació una administración burocrática. De algún modo, la aplicación de esta organización burocrática coincide con la teoría weberiana de que una organización de grandes Estados unificada y auténtica, aunque no siempre, suele implicar una administración burocrática imponente (Weber, 1991, p. 35).

Según Weber, dicha organización en la China antigua poseía una característica patrimonial más que burocrática, dada su coexistencia con “la perduración de un gran Estado ya existente, o la nivelación de una cultura surgida en ese Estado” (Ibíd). En algunos aspectos, el sistema gubernativo burocrático de la China antigua, que empezó su función desde la fundación de la Dinastía Qin en el siglo III a.C., llegó a coincidir con la burocracia moderna definida por este mismo autor, con sus caracteres tales como la profesionalización de los burócratas, la existencia de una normativa bien y establemente definida, etc. Sin embargo, también cabe notar que el objeto de investigación de Weber en este aspecto, mayoritariamente se concentra en el sistema burocrático vinculado estrechamente con el pensamiento confucianista, el cual varía bastante del modelo original de la burocracia bajo la determinación de los Legalistas.

De hecho, la contribución de los maestros de esta escuela con respecto al poder del emperador, no sólo consistía en el establecimiento de un poder centralizado, sino que también residía en la transformación del considerado sistema burocrático primario -el Sistema de Prefecturas y Condados- en la organización relativamente más sistemática y burocrática. En realidad, la burocratización con característica cultural china (considerado, sobre todo, por los occidentales) tiene absolutamente que ver con su organización según la ideología confucianista, lo que se investigará en el Capítulo 8. Sin embargo, aquí vale la pena analizar el motivo por el que el sistema burocrático sólo podía lograr un progreso significativo con los Legalistas.

Según la definición de Weber, la burocracia destaca por su organización regulada por normas, en lugar de mediante el reparto personal de trabajos concretos. Y, además, estas normas se tienen que basar en un orden racional con el fin de distribuir y gestionar los propios asuntos. En otras palabras, Weber insistió en que la burocracia no se puede realizar a través de la administración personal, sino con base legislativa. Tal como se ha comentado, los Legalistas no fueron los inventores de la ley, pero son los partidarios más fieles de la aplicación de leyes en la gobernación. A diferencia de las tradicionales teorías políticas y sociales, que se concentran mayoritariamente en las relaciones armónicas interpersonales, la filosofía Legalista caracterizada por ser “estricta y con poca cordialidad”, obviamente tenía más posibilidad de desarrollar un sistema administrativo relativamente racional. Asimismo, con el soporte teórico de la Escuela Legalista, aparecieron en la historia china un sistema administrativo bien definido administrativo y un grupo de funcionarios profesionales.

Sin embargo, tanto el sistema legislativo como la burocratización no habían logrado un desarrollo completo en la China antigua. Fundamentalmente este fallo venía de que los Legalistas, al igual que todos los pensadores de su tiempo, no llegaron a negar la existencia ni la superioridad del monarca. Es decir, aunque sostenían la igualdad entre los individuos a la hora de aplicar la normativa establecida, existía una excepción, en la que el poder de la ley no había superado ni podría superar el poder del emperador.

2.2 El límite de la Ideología Imperial del Qin.

El futuro Emperador Ying Zheng subió al trono del Reino Qin en el año de 247 a.C., 26 años antes de la Gran Unificación. Este también fue el momento en que la situación de los siete reinos quedó muy clara. El Duque Lyu Buwei (吕不韦) de Qin, al observar la tendencia del desarrollo del futuro, empezó a prepararse y para establecer una serie de teorías para dar la bienvenida a la nueva era de la unificación de los siete reinos.

Con respecto al destino del Reino Qin, Xun Zi dijo: “no va a llegar muy lejos”, porque “los que actúan simplemente conforme a la demanda de la razón y las virtudes, pueden llegar a ser el soberano legítimo; los que toman en cuenta la importancia de las virtudes, pero también prestan atención a otras cosas, pueden ser hegemónicos entre los señores; si no es capaz de convertirse en ninguno de los dos, su reino va a llegar solamente a la muerte. Eso es el problema que tiene el Qin” (Anónimo i, s.f.). No obstante, Xun Zi también propuso la medida para solucionar la posible dificultad de Qin en la gobernación, que se resume como “la fuerza y las estratagemas han llegado a la cumbre; [a continuación se debe] ejercer las virtudes [en la gobernación]” (Ibíd). Seguro que Lyu Buwei también apreció la dificultad que enfrentaba el Qin en el futuro reinado sobre el Tianxia, y la necesidad de construir una nueva ideología que servirá y se adaptará a la nueva situación social—la posible Gran Unificación. Por lo tanto, el duque, junto con los intelectuales que le ofrecieron servicios, empezaron a escribir, editar y re-editar la obra nombrada *La Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu*⁸³.

Esta obra se divide en 26 capítulos, y en total abarca 160 textos. Si se agrupan los textos por distintos temas, se verá que 112 textos, que ocupan un 70% entre todos, se relacionan con la enseñanza de buena gobernación del soberano; 23 hablan del sentido de la vida humana; 7 se vinculan con las guerras y la milicia; 6 acerca de la música; 4 sobre la sabiduría; 3 de cómo ser maestro y 4 de la naturaleza y costumbres sociales. Aparte de los 112 textos que hablan directamente de la política, los de otros temas, tales como la música o las guerras, también tienen

⁸³ Obra re-editada y patrocinada por el Duque Lyu Buwei, se trata de un clásico chino con carácter enciclopédico, compilado cerca del año 239 a.C.

mucho que ver con la auto-perfección del mismo rey y la forma de dirigir un Estado. Sin duda, el objeto principal de esta obra no es sino servir de referencia para comentar cómo será un buen gobernante y qué debe hacer éste. Sima Qian también confirmó que Lyu Buwei “favoreció la llegada de los intelectuales [a escribir], preparándose así para la futura unificación de Tianxia” (Sima, s.f.). El gran historiador señaló claramente que era la preparación intelectual para establecer la nueva ideología capaz de ajustarse al nuevo estado político.

La *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu* abarca la cultura de los Siete Reinos y también recoge el pensamiento y la teoría de distintas escuelas filosóficas. El investigador Gao You⁸⁴ de la Dinastía Han dijo en el prólogo que hizo para esta obra, que “este libro tiene la Virtud como estándar, se basa en el pensamiento sin-forzar, propugna la lealtad y fidelidad, examina a los individuos según los valores del público” (Gao, s.f.). Con estas palabras se entiende que esta obra no solamente reúne las teorías de distintas tendencias, sino también las califica de distintos niveles. Según Gao, la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu* trata el pensamiento taoísta como lo fundamental de la gobernación, pero en la ética aplica el pensamiento confucianista, y en la política también absorbe algunas ideas de los Legalistas.

Aparte de ello, en la obra también se ve que los editores habían analizado ajustadamente los diversos pensamientos y llegaron a reconocer lo bueno y lo deficitario de cada escuela. Aunque adoraron la doctrina cosmológica del Taoísmo, abandonaron la iniciativa de construir “pequeños reinos con menos población”. Con respecto al confucianismo, confirmaron absolutamente la importancia de desarrollar la enseñanza del Ren y de la Virtud, sin embargo, indicaron claramente que “[los confucianistas y los moístas] enseñan los estudios sobre el Ren y la fidelidad a todos los hombres de Tianxia, pero no han hecho nada en concreto si los que enseñan todavía no saben cómo cumplir sus ideas en realidad, cómo los que toman la enseñanza han de ejecutarlas” (Lyu, s.f.). De este modo, declararon la falta de metodología de los letrados.

Lyu Buwei tuvo el propósito de construir una posible ideología imperial que sirviera para la futura unificación del Tianxia mediante la incorporación de los distintos pensamientos en la gobernación real. Siendo un reino con menos tradición y escaso desarrollo en la cultura, Qin fue considerado como el reino menos civilizado entre los Siete. Además, con el constante esfuerzo por realizar las reformas de los Legalistas, Qin se quedó en una situación aún más negativa en el ámbito de la cultura. Sin embargo, el duque entendió perfectamente la imposibilidad de dirigir y gobernar este Tianxia simplemente con la fuerza de milicia y las torturas, pues lo que querría intentar

⁸⁴ Gao You (高诱), siglo III después de nuestra era, de la Dinastía Han Posterior o Oriental, hizo varios prólogos y notas a algunos textos clásicos, tales como *Mencio* y la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu*, etc.

conseguir fue, ante todo, la integración y unificación ideológica de los Siete Reinos.

Aparte de la confianza que tuvo sobre la pronta llegada de la Gran Unificación de Tianxia, Lyu ya empezó a darse cuenta de que la conciencia común de la identidad cultural se consolidaría hasta que sirviera de base de la integración territorial. Y, por otro lado, el duque no solo notó los defectos que traía la gobernación orientada únicamente por el pensamiento Legalista, sino también presentó los medios de corregirlos y perfeccionar el modo gubernamental. Por último, y es lo más relevante, con la afirmación del papel troncal del Taoísmo entre todos los pensamientos, en la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu*, se observa que los intelectuales y políticos de aquella época ya volvían a considerar las relaciones entre la cosmología y el Tao, el cielo y los humanos. Con ello, apareció de nuevo una intención de buscar la legitimidad del poder terrestre y su legítima ejecución en la divinidad del antiguo concepto del Cielo y también en el funcionamiento del cosmos. Sin duda, la elaboración de esta obra fue una gran prueba en la búsqueda de una posible ideología correspondiente a la futura realeza unificada, pero lamentablemente, la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu* fue abandonado en muy poco tiempo después de su publicación, así que la primera búsqueda resultó un fracaso.

Los motivos por los que esta obra no fuera aceptada por el Rey de Qin son diversos. Aparte del odio personal y el miedo del soberano con respecto al duque⁸⁵, la falta de conciencia de la necesidad de establecer una ideología imperial del gobernante, y la divergencia de valores entre la obra y la tradición de Qin, han sido las principales razones que impidieron la aplicación y la difusión del gran libro.

Aunque la tradición de redactar los textos de torturas y elaborar la ley tenía una historia bastante más larga que la fundación del Reino Qin, la ley de éste mismo reino es muy distinta tanto de sus contemporáneas como de las más antiguas. Es decir, la ley elaborada por Shang Yang tiene el carácter muy relevante de servir para la época de guerra. Su función no es para “mantener” la paz del Estado, sino para que su Estado “puede sobrevivir” en las guerras y luego “sobresalir” de todos los reinos. Las reformas de Shang convirtieron a Qin en un Estado con mayor fuerza militar en poco tiempo. Por ello, para el gobernante Ying Zheng, al parecer, la ley estricta y las torturas, sin duda fueron eficaces. Una vez que la experiencia fue exitosa, resulta más fácil conservar los medios que hacer un cambio radical, por lo que, por el momento, el soberano orgulloso y confiado no veía ninguna necesidad de cambiar su forma de gobernar.

⁸⁵ El emperador odiaba tanto al duque porque, primero, éste fue amante de la madre de Qin Shihuang cuando era joven, y al transcurrir el tiempo, Lyu Buwei se temió que el emperador se enfadase por ello y se decidió a “regalar” a la emperatriz madre otro hombre (se llamaba Lao Ai). Tanto el nuevo enamorado como el duque Lyu lograron establecer su propio grupo burocrático que se consideraba como una gran amenaza para el mismo emperador, este fue el segundo motivo. Al final, los dos fueron eliminados.

Además, siendo el reino con menos historia en el sistema feudal y con menos influencia de la enseñanza tradicional de Tianzi, el propio Qin no tuvo por costumbre desarrollar las virtudes que habían sido admiradas por la población de los reinos a los que había dejado más huellas la cultura de Zhou. Es decir, existía un gran choque entre la tradición de Qin y la cultura de la mayoría de los otros reinos. Este reino hegemónico, al que nos referimos, se encontraba ubicado justo en la frontera entre las tribus consideradas salvajes y el círculo bajo la enseñanza de los *Clásicos*. Esto significa que aparte de estar menos integrado en la cultura de Tianxia, también se enfrentó a más amenazas que venían de fuera del sistema. Por lo tanto, el Reino Qin siempre se fijó más en el arte de la guerra y en la técnica de la agricultura, de modo que se vincularían con lo necesario y lo obligatorio para la subsistencia tanto del pueblo como del propio reino. Al contrario, tanto el diseño del Rito y la Música, como la consideración y reflexión sobre las virtudes y el Tao, fueron productos de una sociedad hasta cierto punto más estable y culturalmente mejor desarrollada. Esto no solo afectó al recibimiento de la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu* en el Reino Qin, sino también fue el punto decisivo del fracaso del futuro Emperador de Qin: después de lograr la unificación territorial por la fuerza, el siguiente paso debería ser mantener la estabilidad y armonía con una creación ideológica, ya que la función de la ley de la época de las guerras ya había disminuido.

En el año 221 a.C., el Reino Qin por fin arrebató el territorio a los otros Seis, y se convirtió en el verdadero dominante de la tierra. A diferencia que el antiguo Tianzi, que se parece más a un líder que reparte la tierra y concilia los conflictos entre los numerosos feudos, el nuevo emperador que subió al trono con la espada tiene un carácter totalmente absolutista, cuyo poder no ha sido restringido por ninguna fuerza teórica, ni grupo o clase de gente. Posiblemente por este motivo, el emperador fundador de la Dinastía Qin nunca llegó a considerar la importancia de la consolidación cultural y social en la gobernación, ni tampoco volvió a pensar e intentar esforzarse en el establecimiento de la ideología imperial. Buena prueba de ello la encontramos en la actitud que tiene sobre la divinidad.

En las *Memorias Históricas* de Sima Qian, también se registra que el Emperador Ying Zheng se esforzó en obtener la ayuda de los seres divinos para cumplir su deseo de ser inmortal. Después de enterarse de que posiblemente pudiera encontrar a los dioses en la montaña de una isla del Mar Este, para demostrar su sinceridad, mandó a “miles de chicos y chicas vírgenes al mar a buscar a los dioses” (Sima, s.f.). De este acto, se entiende que, en algún sentido, el primer emperador creía en la verdadera existencia de los dioses y los adoraba de una manera exagerada. Sin embargo, nunca intentó recurrir a las divinidades en la gobernación de su imperio. En otras palabras, este emperador no ha tenido nunca la conciencia de aprovechar la divinidad para legitimar su poder

político, razón por la que no se la ha ocurrido creer que su realeza necesitaba ser legitimada por alguna fuerza divina. Se podría interpretar que el nuevo dominante creía que su poder secular estaba por encima del poder divino. En cuanto este emperador comentó la historia de los antiguos tiempos, aseguró que los motivos por los que los gobernantes legendarios y los Tianzi de las Dinastías Xia, Shang y Zhou perdieron su dominio fue la admiración a los seres divinos y la falta de aplicación de la ley en la gobernación (Ibíd). De este modo, el emperador perdió la confianza en el apoyo en la divinidad para consolidar su poder, y depositó su confianza simplemente en el reglamento, la ley.

El acontecimiento más significativo para la intelectualidad de la época imperial de Qin fue el movimiento de la “quema de libros y la sepultura de intelectuales”, lo cual también marcaba el liderazgo exclusivo de la Escuela Legalista en el ámbito ideológico. La causa de dicho movimiento no fue más que las críticas que hizo un maestro confucianista⁸⁶ acerca de la gobernación del emperador. El maestro Chunyu Yue⁸⁷ (淳于越) creyó que Qin Shihuang perdería su dominio en breve si no imitaba a los antiguos reyes con buena fama, que enfeudaron tierras a los parientes y a los meritorios que le había ayudado a conseguir el trono. Con respecto a estas protestas, el Primer Ministro de Qin, Li Si, que también fue un Legalista, negó las palabras del confucianista, y dijo: “ahora el Tianxia ya está estable, la ley también está determinada, lo que debe hacer el pueblo no es sino laborar la tierra, los letrados tienen que estudiar lo que regula la ley” (Ibíd). Además, echó la culpa al feudo y aún más, a las enseñanzas privadas, que condujeron directamente -según Li Si- al caos de Tianxia en los tiempos anteriores. Por este motivo, insistió en prohibir la existencia de la enseñanzas variadas y privadas, para que el emperador, quien fue considerado como el único dueño de Tianxia, pueda mantener su control absoluto sobre la tierra y la gente.

Estas discusiones sobre el régimen imperial y la enseñanza, al final condujeron a los movimientos mencionados, a “la quema de libros y la sepultura de intelectuales”⁸⁸, uno de dimensión más pequeña dirigido por el Primer Ministro Li Si, y otro más relevante regido por el mismo Emperador Qin Shihuang. Por la incertidumbre acerca de los materiales y la identidad de

⁸⁶ En la lengua china antigua, se debería llamar en general como Jīng Xué Bó Shì, significa la persona que sabe mucho y muy bien de los archivos antiguos. Tratándose de un cargo oficial del gobierno imperial, los maestros (Bó Shì) se dividieron en distintos estudios y escuelas. Este cargo empezó a aparecer en la historia china a partir de la primera Gran Unificación de Qin Shihuang, y en la Dinastía Han llegó a su cumbre. Curiosamente, en la lengua china moderna, los que tienen el título académico de doctor también se llaman Bó Shì (博士).

⁸⁷ No está registrado su fecha de nacimiento, solo se sabe que nació a los últimos años del período de los Estados Combatientes y fue uno de los burócratas de la Corte de Qin Shihuang.

⁸⁸ Hace referencia a una política llevada a cabo durante la Dinastía Qin de la Antigua China, en el período que abarca desde 213 a.C al 206 a.C

los intelectuales⁸⁹, se deja de comentar los detalles de este asunto, pues tampoco son necesarios para el presente trabajo. Lo que vale la pena comentar aquí es que la ocurrencia de este acontecimiento nos enseñó claramente la estima solemne de la ley y el desprecio extremado hacia otros pensamientos de la parte de la clase gobernante. Y la consecuencia de aquello fue que, por una parte, se decepcionó a los intelectuales, pero sobre todo y en mayor cantidad a los confucianistas, que quedaron excluidos totalmente del campo tanto político como social; y por otra parte, promovió la conciencia de la autocracia del emperador y extendió la obediencia y el absolutismo al campo cultural del imperio.

Aparte de estos comentarios, el papel dirigente del Ministro Li Si en “la quema de libros y la sepultura de intelectuales” y sus convicciones políticas también eran muy significativos. Aunque en el tiempo del imperio siguieron haciendo hincapié en la aplicación de la ley y las torturas para gobernar al pueblo, éstas dejaron de ser los mismos conceptos que en la época de los primeros Legalistas. El representante de esta Escuela, Shang Yang, confirmó la importancia de los fuertes castigos penales, pero solo en caso de que sirvieran para evitar los crímenes más graves⁹⁰ (Shang, s.f.); Han Fei también alertó que tanto los incentivos como los castigos se tenían que mantener dentro de un límite adecuado, y una vez que se superase este límite, podría ser contraproducente⁹¹ (Han, s.f.). Pero al llegar al tiempo de Li Si, que fue uno de los ministros más importantes del Emperador de Qin, solo se quedó con las “torturas fuertes” para que no se atrevieran a cometer errores⁹² (Sima, s.f.). Más que decir que los nuevos Legalistas hubieran cambiado de principios fundamentales, sería más adecuado verlo como consecuencia de la preferencia de las autoridades. Esto significa que los regímenes propuestos por los tradicionales Legalistas impulsaron sin duda alguna el logro del Reino Qin de la Gran Unificación, pero en realidad el pensamiento Legalista nunca había llegado a tener el reconocimiento absoluto del Imperio Qin como pauta filosófica y política de la gobernación; es decir, no había podido ser una “creencia” en la configuración del mismo dominio.

⁸⁹ Por la variedad de la interpretación de la lengua china antigua, no se sabe si los “intelectuales” en este movimiento se refieren solamente a los confucianistas o a los intelectuales en general, además, y en los libros quemados también existe la misma duda.

⁹⁰ Capítulo *Hacer Sugerencias* (《商君书·画策》), dice: “Aplicar las condenas para evitar más casos en que haya que castigar, aunque sea condena grave se podrá aplicar”. Las palabras en la lengua original son: “以刑去刑，虽重刑可也”.

⁹¹ Capítulo *Shixie* (《韩非子·饰邪》), dice: “Demasiado incentivo ofrecido va a llevar a la pérdida de control del pueblo, y demasiada tortura también va a quitar el sentimiento de miedo del pueblo”. Las palabras en la lengua original son: “用赏过者失民，用刑过者民不畏”.

⁹² Capítulo *Liezhuang de Li Si* (《李斯列传》), dice: “Los reyes con buena fama pueden ocupar siempre el trono y disponer de fuerte ‘influencia’, además, también pueden apropiarse todo el interés de Tianxia, no han tenido otro motivo, sino porque son capaces de justificar los casos y de encontrar los culpables, así los castigan fuerte, de este modo, ninguno va a volver a cometer estos errores”.

El Imperio Qin, que logró la unificación de una gran superficie de territorio, no elevó el pensamiento Legalista al nivel de la ideología imperial, y tampoco intentó buscarla en otras tendencias filosóficas. Esta carencia ideológica al final impidió la realización de una unificación psicológica y emocional de una gran variedad de pueblos, lo cual condujo directamente a la rápida caída de la misma realeza.

3. El prematuro modelo gubernativo de China y la incapacidad en mantener el sistema legislativo completo

Finer destacó una característica muy relevante en el sistema legislativo de la China antigua, en comparación con los romanos: “Casi no hay ley civil ni *lix inter partes* en la ley china. Si una persona quiere denunciar a otra persona, solo puede presentar la demanda ante las autoridades y luego esperar que ésta la ejecute.” Y de ello, el autor llegó a la conclusión de que China “potencialmente rechazó la personalidad jurídica del individuo” (Finer, 2010, p. 343). Aunque el sistema legislativo no se limitó, como lo describe Finer, “a las gestiones administrativas y actos ilegales, que incluyen una serie de órdenes y sanciones apropiadas para quienes violen la ley” (Ibíd), es verdad que bajo este sistema todos los asuntos jurídicos tienen que depender del fallo dictado por las autoridades. Esta deficiencia del sistema legislativo de la Antigua China, al igual que la del sistema burocrático, e incluso el fracaso de la propia Escuela Legalista en mantener la posición dominante en la gobernación imperial todo ello se puede remontar en gran medida al origen del modelo prematuro del poder político chino—en comparación con el modelo típico occidental.

El Sr. Hou, siendo pionero en proponer este criterio, resumió la ruta tradicional del desarrollo en Occidente de la siguiente manera: Primero, las entidades regionales superar las restricciones del clan y, de este modo, la propiedad publica de la tierra es reemplazada por la privada, así que desde la privatización de la tierra se genera la conciencia independiente de los individuos. Después, cuando la conexión consanguínea se rompe, la posición social, los derechos y las obligaciones de los ciudadanos quedan determinados por los bienes de que disponen (como el caso de Atenas después de las reformas de Solon, o lo que pasó en la República Romana). Por último, dado que los intereses económicos se han convertido en el contenido central de las relaciones sociales, se necesita un medio basado en los principios de justicia e igualdad para regular los conflictos de intereses entre los ciudadanos y proteger su propiedad privada, lo cual es el régimen judicial completo o perfecto.

En la Antigua China, la situación fue muy distinta de la occidental. Al igual que lo que se ha comentado en el Capítulo 2, al no producirse la privatización de tierras produjo la falta de una

clase de propietarios típicos de bienes privados. Por este motivo, la riqueza no forma parte en China de una fuerza potente que se coloca por encima de la fuerza social; es decir, el capital no se convirtió en el estándar para determinar la posición social y los derechos políticos de los individuos. De este modo, la conexión de clan no puede ser reemplazada por los contactos y conflictos representados por los intereses económicos, así que, tanto en la política como en la economía, los individuos no solo mantienen el vasallaje con el Estado, sino que entre distintos grupos de ellos mismos también existe la unión y la tensión familiares. Así que, obviamente, en el ámbito judicial, no ha podido llegar a nacer la determinada ley privada.

De este prematuro modelo gubernativo en la China antigua se derivan una serie de consecuencias políticas, sociales e ideológicas. Al llegar al tiempo del Imperio Qin, desde el punto de vista político, la realeza que produjo la Gran Unificación intentó evitar la división de la autoridad efectiva, incluso entre los miembros de la realeza: Por eso, no se destacó tan fuertemente la relación de clan en la ejecución del poder del emperador. Sin embargo, la llamada administración burocrática, en realidad, se establece generalmente para las cuestiones tanto estatales como locales, pero siempre relacionadas con las distintas clases de la sociedad, donde no se ha eliminado el sistema de clan patriarcal. De este modo, la burocracia de los Legalistas, que se inclinaba relativamente al concepto que Weber define como la organización burocrática moderna, no tenía ninguna manera de cuadrar con la sociedad, en la que la conciencia familiar seguía ocupando la mayor importancia.

Como consecuencia de todo lo comentado, se ve, por una parte, la tendencia potencial a recuperar la ideología de Tianxia en la política imperial, dado el reconocimiento amplio de la tradición entre todo el pueblo. Así que, como resultado de ello, por otra parte, también se entiende que al dejar de ser efectivo el gobernar estrictamente con la ley y las normativas bien establecidas, la restricción basada en las relaciones interpersonales se considera como una manera más posible de mantener el orden de la sociedad.

CAPÍTULO 5. La reconstrucción de la idea de Tianxia

Los movimientos de “la quema de libros y la sepultura de intelectuales” de la Dinastía Qin causaron una gran crisis entre los intelectuales. Aparte de considerarse como un gran fracaso de las distintas Escuelas Filosóficas en su intento de ascender al escenario político, evidentemente fue una pérdida significativa de la libertad de expresión de los intelectuales. De este modo, la intelectualidad conoció por vez primera su derrota fundamental con la política de la Dinastía Qin. Por otro lado, el Emperador Qin Shihuang insistió en gobernar el imperio con la ley estricta y violenta, y dejó atrás las necesidades tanto de los sentimientos como de la vida cotidiana del pueblo. Este hecho fue destruyendo poco a poco la comunidad popular. En la época de los Estados Combatientes, el Reino Qin se parecía a una bomba que podría explotar y acabar con todos los otros reinos y poderes hegemónicos. Al llegar a lograr la Gran Unificación, el Imperio Qin siguió siendo la “bomba” que estaba a punto de implosionar.

1. La gobernación intolerable de la Dinastía Qin y el primer levantamiento de campesinos de la historia china.

Qin Shihuang, que significa “el primer *emperador* de Qin”, llegó al trono por la notable fuerza de su ejército, que había sido un gran vencedor en las batallas, pero no fue tan bueno a la hora de mantener la paz. La historia real no permite la existencia de ninguna hipótesis, pero si se pregunta ¿hubo alguna posibilidad o algún posible momento en que se podría cambiar el resultado de la Dinastía Qin? La respuesta tiene que ser sí.

El primer emperador no nombró a ninguna de sus mujeres emperatriz, así que el heredero legítimo del trono debería ser su hijo mayor, el príncipe Fusu (扶苏). Éste según el punto de vista de los posteriores historiadores, podría haber sido buen gobernador- por lo menos, mejor que su padre- por su bondad. Cuando Qin Shihuang dio la orden de realizar la “quema de libros y la sepultura de intelectuales”, Fusu la consideró una decisión polémica. Por una parte, supo perfectamente que los intelectuales, sobre todo los confucianistas, tenían una gran cantidad de discípulos y seguidores, es decir, la enseñanza de Confucio tenía una gran influencia entre el pueblo; por otra parte, no creyó que los intelectuales se merecieran un trato tan cruel. Por eso, recordó a su padre que estos movimientos causarían una gran inquietud en el imperio. El emperador no permitía que nadie- aunque fuera su propio hijo- desafiase su autoridad. Por este motivo, se enfadó y mandó a su hijo mayor a la frontera norte a construir la Gran Muralla junto con el General Meng Tian (蒙恬, Sima, s.f.).

Si Fusu hubiera sido el segundo gobernador del imperio como debería haber sido, la historia seguro que habría avanzado por otro camino. Pero lamentablemente, aunque en el último momento de su vida, Qin Shihuang mantuvo el edicto para legar el imperio a Fusu, éste no llegó a ser el segundo emperador. El ministro desleal Zhao Gao (赵高), quien temió que el buen príncipe lo matara si al final podría llegar a ser el emperador, colaboró con otro hijo de Qin Shihuang, Huhai (胡亥), y juntos falsificaron un edicto expedido por el viejo emperador, y obligaron a Fusu a suicidarse. De este modo, el legítimo heredero murió por obedecer el “mandato de su padre”, y su hermano Huhai se convirtió en el segundo y el último emperador de la Dinastía Qin (Ibíd).

Posiblemente por entender que el trono no le pertenecía y también por miedo de que alguno (e incluso alguna) de sus hermanos hiciera lo mismo que él había hecho con su hermano Fusu, Huhai mató a casi todos los hijos e hijas de Qin Shihuang⁹³ (Ibíd). Aparte de ello, siendo un príncipe que no había logrado tanto éxito como su padre, aún se veía que tenía menos motivos legítimos para ocupar el poder imperial. Sin embargo, la medida que consideró adecuada para solucionar este problema no fue más que divulgar su autoridad como emperador mediante la construcción de grandes obras, y a base de viajar por la mayoría de lugares posibles para ser conocido por todo el mundo. Todos estos gastos, más el pago destinado a los imparable fortalecimientos militares, llevó a que los impuestos que tendrían que entregar los campesinos a veces llegaron a ocupar dos tercios de su ingreso. Además, para acabar los numerosos palacios, tumbas, obras públicas y mantener la paz tanto de las fronteras como del interior del imperio, un gran porcentaje de la población, especialmente los varones, tenían que prestar servicios, bien públicos, bien militares, lo cual fue un sufrimiento no solo para cada individuo, sino también para la sociedad entera (Ibíd.).

Cabe notar que, al principio, el dominio de tipo imperial, o por lo menos un poder centralizado, fue aceptado por el pueblo, e incluso fue asumido por la plebe. El motivo de ello no fue más que la gente esperaba que emergiera un “héroe”, que le salvase del sufrimiento de centenares años de guerras tanto entre los señores feudales como entre los reyes hegemónicos. Buena prueba de ello la encontramos en la obra del gran político e intelectual confucianista Jia Yi, *Comentarios de los Errores Cometidos por los Qin*⁹⁴ (《过秦论》). Antes de empezar a analizar los errores que

⁹³ Según los registros de Sima Qian, la causa de esta matanza fue que, a veces los burócratas exponían opiniones ajenas a las del emperador, y éste temió que se manifestasen a favor de otros príncipes, como hizo Zhao Gao con él mismo. Por ello, no solamente mató a casi todos sus hermanos, sino también eliminó a muchos funcionarios que habían expresado opiniones contrarias.

⁹⁴ Jia Yi (200-168 a.C.), fue un intelectual importante que se incorporó a la política durante los primeros años de la Dinastía Han. En adelante comentaré de sus logros, sin embargo, cabe notar que también fue partidario de la soberanía centralizada, por este motivo, no es extraño que en su obra hablase mucho de los aspectos positivos de realizar la Gran Unificación.

condujeron la caída de la Dinastía Qin, Jia comentó que el pueblo de todo el Tianxia se sometió a favor de Qin Shihuang cuando logró la Gran Unificación⁹⁵. Es decir, al menos en la época del primer emperador, el poder basado en la fuerza militar y dedicado a mantenerla podría tener su justificación por haber acabado con los caos de siglos. Esto significa que, aunque se necesitara la ideología imperial, no era tan urgente. Sin embargo, al llegar al poder su hijo, el segundo emperador de Qin, la situación había cambiado. Por no haber sido el hijo ni mayor ni de la emperatriz, en realidad no debería considerarse como el legítimo heredero del trono. Simplemente por ello y de una manera menos juiciosa, eligió demostrar su poder con la fuerza y la riqueza. Se notó la escasez tanto de una ideología que le pudiera apoyar teóricamente, como de una práctica razonable y eficaz en ejecutar su poder.

De este modo, el poder imperial estuvo cada vez en mayor peligro, hasta que un incidente le echó definitivamente al abismo.

En julio del año 209 a.C., un grupo de campesinos recibió la orden de marchar hacia Yuyang (渔阳)⁹⁶ para cumplir sus deberes de ofrecer servicios como guardias en la frontera. Cuando éstos llegaron al lugar llamado Dazexiang (大泽乡)⁹⁷ se quedaron bloqueados por la inundación causada por la incesante lluvia. Según la ley dura de Qin, los que llegaban tarde a ofrecer servicios tenían que sufrir la decapitación. Después de medir el pro y el contra, dos jefes de este grupo, Chen Sheng (陈胜) y Wu Guang (吴广), se decidieron a organizar el levantamiento y nos dejaron las palabras vanguardistas de aquella época, “¿los reyes, marqueses, ministros y generales, tales hombres son nacidos para serlo⁹⁸?” (Sima, s.f.) Mucha gente respondió al levantamiento, y entre ella no solo estaban los campesinos de distintos lugares, sino que también participaron la nobleza y

⁹⁵ La traducción de las palabras del autor a la lengua española es el siguiente: “El Reino Qin terminó el feudalismo establecido por la Familia Zhou, logró la unificación de todo el Tianxia, eliminó a otros señores feudales, y se convirtió en el emperador del mundo entre cuatro mares. Todos los intelectuales expresaron su obediencia, ¿por qué? La respuesta es: este Tianxia llevaba mucho tiempo sin tener a un soberano. La Familia Zhou tenía el poder cada vez más disminuido, los cinco señores hegemónicos se murieron uno tras otro, el mandato de Tianzi no llegó a ejercerse en Tianxia. De este modo, los reinos se combatieron entre sí con la fuerza armada, el fuerte conquistó al débil, el que tenía más población ofendió al que disponía de menos, tanto el pueblo, como los soldados, ya se cansaron de tantas batallas sin parar. Por fin, Qin Shihuang estableció el imperio y gobernó el Tianxia, esto significaba que ya había Tianzi. Así que la pobre gente logró la paz y creyó que podría sostenerse la vida, todos respetaban sinceramente al emperador. En este momento, debería mantener la autoridad y la estabilidad, fue el momento en que se determinó el suceso o la pérdida del imperio”.

⁹⁶ La frontera del imperio de aquel momento, actualmente se sitúa dentro de Beijing, la capital de China.

⁹⁷ Hoy en día esta tierra forma parte de la Provincia Anhui (安徽).

⁹⁸ Capítulo de *Shijia de Chen She*, las palabras en su lengua original son: “王侯将相，宁有种乎？”，también se puede traducir de otra forma: “¿Cómo puede nuestro nacimiento impedir que nos convirtamos en príncipes, marqueses, generales o ministros?”. También expresaron: los hombres verdaderos pueden mantener la vida, pero una vez que tengan que morir, morirían dignos “壮士不死则已，死即举大名耳”.

descendientes de los antiguos reinos hegemónicos que fueron derrotados por Qin. De este modo, mientras numerosas tropas rebeldes se levantaron, los Seis antiguos reinos se volvieron a restaurar⁹⁹, pero la mayoría de ellos no llegaron a tener la misma fuerza ni influencia que habían dispuesto en la época de Estados Combatientes, excepto el Reino Chu.

Entre todos los nobles que levantaron la bandera rebelde, sobre salió el General Xiang Liang (项梁) del antiguo Reino Chu y su sobrino Xiang Yu (项羽), no solo por el talento que tenían en el arte de las guerras sino también por la fama de la familia. Aparte de estos motivos, encontraron al nieto del último rey del Antiguo Chu, Mi Xin (苜心), y decidieron respetarlo como el nuevo rey legítimo para que fuese un levantamiento justo.

También vale la pena mencionar aquí a otro jefe rebelde que se hallaba entre unos cuantos, por el gran éxito que logró siete años después de decidirse a participar en esta lucha por el poder. Este hombre fue Liu Bang (刘邦), el fundador de la segunda dinastía unificada de la historia china, la Dinastía Han.

Liu Bang (256-195 a.C.), consiguió su nombre Bang cuando subió al trono. Antes de ello no tenía nombre formal sino solo le llamaban como Liu Ji (刘季), que se traduce como “el cuarto hijo de la Familia Liu¹⁰⁰”. Además, no solo él mismo, ni su padre ni su madre tenían nombre. Es decir, nació en una familia de clase más baja y con poca educación. Según el historiador Sima Qian, fue generoso y magnífico, siempre ayudaba a lo demás; empero, no era el típico campesino de aquella época, porque no le animaba labrar la tierra ni era trabajador en ningún sentido. Al final no se sabe cómo, pero la realidad es que se convirtió en un pequeño funcionario en el lugar que se llamaba la Aldea de Pei (沛县), y justo cuando Chen Sheng y Wu Guang lanzaron el levantamiento junto con otros campesinos, Liu se encargó de escoltar a unos prisioneros. Por sus características personales, tanto la generosidad como la vagancia, muchos presos lograron escaparse en el camino, y Liu se decidió a soltarlos a todos. Así que la mayoría de los que no se habían ido quedaron con él y le apoyaron como el jefe, y en seguida todos ellos respondieron al levantamiento de los campesinos¹⁰¹.

⁹⁹ En las tierras donde ocuparon respectivamente los seis reinos antiguos, los nobles locales se levantaron y proclamaron que hubiera nuevos reyes de su tierra, pero en realidad, la mayoría de éstos no prestaron ninguna ayuda al frente.

¹⁰⁰ Tradicionalmente del hijo mayor al cuarto, respectivamente se determinaban como “Bo (伯)”, “Zhong (仲)”, “Shu (叔)”, “Ji (季)”.

¹⁰¹ En las *Memorias Históricas* también se anotó un episodio divertido pero significativo. Dicen que cuando Liu Bang andaba con una docena de hombres en el campo, uno de ellos dijo a Liu que una serpiente blanca gigante se atravesó en el camino e interrumpió los pasos de la gente. Liu estaba borracho e insistió en pasar por la misma calle, así que sacó la espada y cortó la serpiente en dos. El día siguiente, estos hombres vieron una señora llorando en el camino y le preguntaron qué pasó. Esta les dijo que su hijo, que fue hijo del

Por otro lado, después de la muerte del General tío, Xiang Yu logró ser la figura nuclear del ejército y el alma del nuevamente restaurado Reino Chu. Así los dos personajes más importantes en la disputa por el trono subieron respectivamente a la escena histórica. En el presente estudio se cuenta detalladamente el origen del futuro Tianzi-Emperador¹⁰² Liu Bang y los primeros pasos de su levantamiento, porque estos elementos son fundamentales para la próxima fundación de la ideología política de la Dinastía Han, y de la mayoría de las sucesivas, y también sirven enormemente para entender la forma tradicional de legitimar el poder político en la China antigua. Sin embargo, en comparación con la vida legendaria de Liu, las luchas entre los distintos grupos rebeldes y los ejércitos de Qin, así como los cuatros años de guerras entre el bando de Liu Bang y Xiang Yu, parece que son nada más que disputas por la fuerza e inteligencia, pero no vale la pena exponer aquí paso a paso el desarrollo de todas aquellas luchas.

2. El poder político de la Dinastía Han y la búsqueda de la ideología legalista del poder

La dinastía que siguió a la Dinastía Qin fue la Han, que duró más que cuatro siglos desde el año 202 a.C. hasta el 220 d.C. La dinastía se dividió en dos períodos, el primero llamado Dinastía Han Occidental o Anterior duró hasta el año 9; y el siguiente que correspondientemente se llamaba la Han Oriental o Posterior empezó en el año 25. Entre ambos la dominación estuvo en la mano del usurpador Wang Mang (王莽), quien intentó establecer su nueva dinastía¹⁰³. Este capítulo se dedica solamente a averiguar el proceso de la destrucción del Imperio Qin y de la reconstrucción tanto

Emperador Legendario Blanco, se disfrazó de serpiente blanca, y fue muerto por el hijo del Emperador Legendario Rojo. En el mismo instante de decir esto, la señora desapareció. Así que cada vez más hombres le seguían y le respetaban (Véase en el capítulo de *Benji de Gaozu*, que se dedica al futuro magnífico Tianzi-Emperador Liu Bang. “Gaozu” fue su título póstumo, representa su dignidad personal como antecedente original de la realeza suprema). A lo largo de la historia china, muchas rebeliones, sobre todo las que fueron levantadas por la clase baja o algún pretendiente ilegítimo para apropiarse del poder, aparte de buscar el apoyo teórico en el incumplimiento de la Virtud del gobernante, también recurrieron a las señales proféticas o legendarias.

¹⁰² Cabe notar que, en el presente trabajo, con el título Tianzi-Emperador quería expresar que el mismo soberano chino obtuvo ambos títulos a la vez, pero en general, no se llamaba como “Tianzi-Emperador”, sino que usaba los dos alternativamente, o, mejor dicho, los dos títulos fueron utilizados en distintas circunstancias y con distintos objetos. Por otro lado, la herencia y obtención de ambos títulos fue un tema complicado que en adelante se explicará de forma detallada.

¹⁰³ En realidad, cuando subió al trono nombró su dinastía como la Dinastía Xin, que significaba “dinastía nueva”. Todos los considerados legítimos soberanos, bien de la tierra entera de la Antigua China, bien de una región relativamente pequeña, celebraron las ceremonias en que dieron sacrificios al Dios Cielo para demostrar que su poder venía de la autoridad celestial, y de eso hablaré más adelante. Pero cabe destacar aquí, que Wang Mang (王莽), fue el primero que hizo dichos sacrificios en la misma ceremonia de coronación, dada la ilegítima manera de obtener el poder.

institucional como ideológica del Régimen Tianxia, hechos que sucedieron obviamente en el primer período de la Dinastía Han.

2.1. El triunfo del bando de Liu Bang y la fundación de la Dinastía Han

Desde el año 209 a.C., cuando los primeros campesinos lanzaron el levantamiento contra la gobernación insoportable del segundo emperador de Qin, hasta el establecimiento de la siguiente dinastía -la Han- en el año 202 a.C., en los siete años transcurridos, tanto la definición como el propósito de la guerra había sufrido un cambio radical. En realidad, después de la muerte de Chen Sheng y Wu Guang¹⁰⁴ en las batallas del principio del levantamiento, la fase a la que suelen llamar “la Rebelión de los Campesinos¹⁰⁵” ya había acabado. Los que siguieron luchando fueron los descendientes de los antiguos reinos y los poderosos de distintos lugares del Imperio de Qin. Es decir, los campesinos que no podían aguantar más el dominio de Qin eligieron el camino de la rebelión, pero no tuvieron claramente la idea de adónde iban a llegar ni cómo, y de todos modos, necesitarían que les indicasen o dirigieran a conseguir una meta concreta. Por lo tanto, al llegar a la segunda fase, la dirección de los distintos bandos rebeldes volvió a la mano de la nobleza.

Xiang Yu (232-202 a.C.) era uno de estos nobles, pero no fue descendiente de la familia real de su antigua patria—el Reino Chu. Por eso, le aconsejaron que nombrase al nieto del último rey como el nuevo líder, en lugar de ocupar él mismo este liderazgo. De este modo, con el prestigio de su sangre real, el nuevo rey, (en realidad solo fue un rey nominal, que no disponía de ningún poder real) llegó a hacer un llamamiento para reunir unos pequeños grupos rebeldes que no tenían mando legítimo, para construir un ejército de la mayor dimensión posible.

2.1.1. Se incorpora Liu en el ejército que dirigieron los tío-sobrino Xiang y luchó contra el ejército de Qin

Después de matar al magistrado del pueblo, Liu Bang logró el apoyo de todos sus coterráneos y en poco tiempo obtuvo un ejército de casi diez mil hombres. Todos ellos luchaban contra los

¹⁰⁴ Chen Sheng murió en diciembre del año 209 a.C., y Wu Guang falleció un mes más pronto, ambos perdieron la vida en la batalla.

¹⁰⁵ En la historia de Antigua China, estallaron innumerables rebeliones levantados por los campesinos, dado que la mala gobernación del Tianzi-Emperador y los acontecimientos naturales siempre hacían más daño a los campesinos. Además, la llamada rebelión de campesinos tampoco siempre era organizada por los campesinos, y puede ser una manera de llamar la rebelión de los plebeyos en general. A veces, las religiones que lograron cierta influencia en la sociedad también interpretaban el papel de inspiradores de levantamientos. Pero una característica común de estos movimientos contra el poder oficial era que no tenían ni buena organización, ni un objetivo muy concreto. El caso de la toma de poder del emperador fundador de la Dinastía Ming (también se alzó de la rebelión de campesinos) es muy espectacular. Aunque estos actos no solían durar largo tiempo ni construían nuevo poder, causaban caos en la sociedad, el cual al final conducía a la sustitución del poder político.

militares de Qin localizados en distintos pueblos. Aunque la gobernación de los emperadores de Qin fue el motivo por el que se lanzaron tantos levantamientos a la vez en varias regiones dentro del imperio, la fuerza armada y económica de éste mismo seguía siendo muy relevante. Por lo tanto, los ejércitos rebeldes también se encontraban con muchas resistencias fuertes de parte de los militares de Qin, siendo que a Liu Bang también le pasó lo mismo. Cuando intentó dos veces sin éxito conquistar una ciudad que perteneció y apoyó al imperio, pidió refuerzos a Xiang Liang, el tío de Xiang Yu y el líder verdadero del ejército en aquel momento. Los Xiang mandaron a muchos guerreros a Liu para ayudarlo a ganar la batalla.

Al principio del año 208 a.C., Liang reunió a los directores de diversos grupos rebeldes de la región donde estaba el antiguo Reino Chu, con el fin de formar una alianza y aún más importante, un ejército bien organizado y gestionado para enfrentarse al de Qin. En este momento, Liu Bang se incorporó definitivamente al bando de los Xiang. También fue este momento en el que encontraron al nieto, y luego lo convirtieron en el nuevo Rey de Chu para que formase una realeza y un ejército legítimos. Liu, Xiang y unos otros líderes militares lograron el otorgamiento del rey y empezaron a ser los nuevos duques del recién recuperado reino (Sima, s.f.).

Al ganar cada vez más batallas y más apoyos en varios lugares, los soldados lanzaron su ofensiva hacia la capital del Imperio Qin. En este momento, el segundo emperador se había suicidado y había tomado el poder Ziying (子嬰), uno de los pocos hermanos que estaban vivos del segundo emperador. Sin embargo, en lugar de sucederle en su cargo de emperador, Ziying eligió volver a ser el rey de Qin para disminuir lo más posible la ira que sintiera el pueblo hacia el imperio. Lamentablemente este hecho tampoco pudo detener los pasos de los rebeldes. La fuerza más relevante entre todos los levantados sin duda fue el Reino Chu, y dentro de él, los dos ejércitos más poderosos pertenecieron respectivamente a los Xiang y Liu. Así que ambos bandos firmaron un acuerdo consistente en respetar al que lograra primero ocupar la capital de Qin como el nuevo rey de esa región.

En octubre del año 207 a.C., el ejército de Liu Bang llegó a la puerta de la capital de Qin. El rey que recién había subido al trono se decidió a rendirse y entregó al ganador de la batalla el sello del imperio. Al tratarse del símbolo de un poder político, a cambio, pidió a conservar la vida tanto suya como de su familia. De este modo, se acabó la primera dinastía del poder centralizado¹⁰⁶ de

¹⁰⁶ Como lo he comentado en la parte de introducción del presente trabajo, en la definición del poder político antiguo en China todavía existe divergencia, e incluso yo misma no trato el poder de las dinastías como absolutista, sino como centralizado. Pero en cierto modo, considero el poder en la Dinastía Qin como absolutista porque durante la dominación de ambos emperadores, de verdad no existió ningún poder ni teórico ni real que pudiera servir de fuerza limitadora del poder soberano.

la historia de China después de sus quince años de dominación imperial. Aquí vale la pena introducir un episodio del triunfo del futuro Tianzi-Emperador¹⁰⁷ Liu Bang. Al lograr la rendición del rey de Qin, Liu pasó por la puerta de la capital, la ciudad que se llamaba Xianyang (咸阳), y llegó junto con su ejército al palacio donde vivían los emperadores y el último rey de Qin. Teniendo su origen como pobre campesino, este líder se sorprendió con lo solemne y lujoso de la casa real¹⁰⁸ y quería parar allí con su gente. Pero uno de sus inferiores le recordó que había que mantener la cabeza lúcida ante el triunfo, y seguir haciendo lo que debería hacer. De este modo, Liu dirigió a su ejército de nuevo a las afueras de la capital y, mientras tanto, este futuro político elaboró las nuevas normativas para el pueblo del reino Qin.

En lugar de ser una ley bien trabajada, lo que Liu propuso en muchos aspectos parecía más a un contrato con el pueblo, que se podría resumir como “los que cometen crímenes como asesinato, robo y agravio, tienen que ser acusados”. Intentó reducir el miedo y el sufrimiento del pueblo bajo la ley severa y las condenas horribles que fueron aplicadas en la gobernación de Qin. Así el rey rendido Ziyang quedó en prisión y, según el acuerdo que tenía con los demás dirigentes rebeldes, Liu Bang creyó que iba a ser el rey de este lugar precioso, donde estaban la capital de Qin y unas ciudades cercanas y mejor desarrolladas.

¹⁰⁷ He comentado que Qin Shihuang también se consideró a sí mismo como el Tianzi por la dimensión de la tierra que ocupó y también por el triunfo con respecto a otros Seis reinos feudales antiguos. Pero según mi opinión, la primera vez que el título de Tianzi y el de emperador coincidieron en la misma persona fue la de Liu Bang, aunque fue inevitable; y el primero que tuvo conciencia de lograr a la vez dos títulos en sí mismo, fue el Emperador Wu de la Dinastía Han. En adelante, dedicaré un capítulo entero a analizar este tema.

¹⁰⁸ El famoso literato de la Dinastía Tang, Du Mu (杜牧), escribió un texto nombrado, *Del Palacio Epang* (*Epang* es el nombre del palacio real de Qin, 《阿房宫赋》), dedicado al establecimiento y la decadencia de la Dinastía Qin, desde la perspectiva de la construcción de dicho palacio. El texto se divide en tres partes. En la primera se describió lo grande y bonito del palacio, y la lujosa forma de vivir de los emperadores, trató la construcción del palacio como un motivo por el que inició el levantamiento; la segunda parte habló de que casi toda la riqueza de los Seis reinos derrotados fue colocada en el Palacio Epang; y, por último, comentó acerca de la pérdida del poder. Me parece importante destacar el criterio final de Du Mu (杜牧, 803-852, poeta de la Dinastía Tang), porque es fundamental para entender tanto a las sustituciones repetidas de las dinastías como a los letrados de la historia china. Puso: “Los que eliminaron los Seis reinos, fueron éstos reinos mismos, no fue Qin; el que terminó la dominación de Qin, no fueron los del Tianxia, sino los Qin mismos. Si los [reyes] de Seis reinos amasan a su gente, se defendería ante los de Qin. Si Qin hubiera amado al pueblo de los antiguos Seis reinos, habría podido heredar la soberanía hasta la tercera generación, incluso hasta la eternidad, ¿quién podría eliminarla? Qin ni había tenido oportunidad para rendirse. Los que le dieron pésames fueron los posteriores, si los posteriores no supieran aprender de ello, sus posteriores les volverán a dar pésames.” Por una parte, de este comentario se ve que, en la conciencia de los chinos, lo más importante no es la extensión, sino la duración del poder, y la garantía de la duración se refiere al amor del gobernante a favor del pueblo. Sin embargo, la verdadera historia iba siguiendo lo que dijo Du Mu, los “posteriores volverían a dar pésames” repetidamente.

2.1.2. La paz efímera y los nuevos señores feudales

Después de enterarse de la rendición del Reino de Qin, Xiang Yu acudió rápidamente a Xianyang, no solamente mató al rey que ya estaba prisionero, sino también quemó el palacio del Imperio Qin. Las llamas se propagaron a las viviendas adyacentes y al final se extendieron hasta casi toda la ciudad. Así se marcó la derrota definitiva de Qin.

Liu no había manifestado nada en la cuestión de qué hacer con Ziyang, y por lo menos el Tianxia de momento tuvo la apariencia de estar en paz. Más tarde Xiang Yu proclamó al rey de Chu como el nuevo emperador, que tendría el poder superior por encima de los reyes. Este hecho se llevó a cabo en dos sentidos: primero, intentó restaurar el antiguo régimen feudal; y después, lo combinó con el modo imperial que construyó Qin Shihuang. Aparte de ello, el joven General, actuando como el verdadero poseedor del poder, enfeudó en nombre del emperador tierras a los líderes de los ejércitos rebeldes, incluidos también él mismo y Liu. No obstante, Xiang no cumplió con lo dispuesto en el acuerdo según el cual será rey el primero que arrebatase la capital del Reino Qin. Esta región era considerada de gran riqueza y tenía una relevante importancia estratégica por su ubicación. Él concedió a Liu el nombre del rey de Han, y le mandó al lugar del mismo nombre, que estaba en la periferia y peor comunicado por las abruptas montañas que se situaban dentro de la región, tierra que equivale más o menos a la zona donde está actualmente la provincia Sichuan (四川) y una parte de la provincia de Shaanxi (陕西) de China. Y el mismo Xiang se apropió del territorio del antiguo reino de Chu, que se consideraba buena zona para extender su poder en el futuro, y nombrarse a sí mismo como el “Rey Hegemónico de Chu Occidental¹⁰⁹”.

No cabe duda alguna que Liu estuvo muy insatisfecho con el plan de Xiang Yu, pero restringido por la enorme carencia de fuerza militar en comparación con el rey hegemónico, el rey de Han no solamente tuvo que soportar la injusticia, sino que también intentó fingir que ni siquiera quería luchar contra Xiang por el poder. Así logró ganar tiempo para hacer crecer su propia fuerza.

2.1.3. El triunfo definitivo de Liu Bang y la desaparición de la estructura feudal de la dominación

Con el acto de Xiang del incumplimiento del acuerdo, se veía claramente que este joven general no tenía tanto talento en la gobernación como lo tenía en la milicia, por no haber sido un líder que pudiera ganar la confianza de los demás. La injusticia a la hora de repartir y enfeudar la tierra no solo la sufrió Liu Bang, sino también algunos otros reyes feudales. Así se empezaron de nuevo las batallas interiores del “imperio” y el rey de Han aprovechó este momento para prepararse para el

¹⁰⁹ Aquí la palabra “occidental” se usaba para diferenciarse del Reino Chu del período de los Estados Combatientes.

futuro contraataque.

La guerra entre los dos bandos de Chu y Han duró cuatro años, y al inicio de todo, Xiang fue un rey que contó con cuatro veces más de soldados que su rival Liu Bang, pero al final fue el derrotado y al final se suicidó. Los motivos por los que perdió esta guerra fueron diversos, tales como no confiar ni en la lealtad ni en la capacidad de sus inferiores, y estar muy creído de sí mismo. Buena prueba de ello la encontramos en que, durante los cuatro años de la guerra entre ambas partes, algunos jefes militares muy importantes del ejército de Han fueron despreciados hasta ser abandonados por Xiang Yu. Por lo tanto, muchos investigadores -y yo misma, también estoy de acuerdo con ellos- creían que, en relación con el futuro Tianzi-Emperador Liu Bang, el problema fundamental del joven líder consistiría en su identidad, o mejor dicho, en su origen¹¹⁰.

Se sostiene la teoría de que Xiang habría estado demasiado limitado por su origen noble. Siendo descendiente de los antiguos nobles de la época de Estados Combatientes, por una parte, no solamente despreció la capacidad de la gente que ocupaba cargos medianos o altos en su ejército, sino que también desde el principio ya rehusó agrupar a Liu Bang como su posible homólogo. Por eso, no le dio mayor importancia a respetar el acuerdo cuando éste llegó primero a la capital de Qin. Y por otra parte, por su origen y la educación que recibió, mantenía que la forma de gobierno, sin duda, debería ser el feudalismo, por el que se garantizaba la existencia de la clase de la nobleza en el territorio de China. Esto fue también lo que hizo Xiang cuando consiguió el poder, aunque según lo que había sido usual en el Imperio de Qin, él proclamó al rey Chu como el nuevo emperador, en lugar de llamarlo Tianzi como en la Dinastía Zhou Oeste. Los acontecimientos sucesivos mostraban la decisión de Xiang por volver al (o por lo menos, copiar el) modo del antiguo Tianxia -aunque, por el resultado recordaba aún más al Tianxia caótico.

Por el momento se deja aparte el tema de que el punto decisivo para este acontecimiento fue que el primer paso para derrotar el dominio insoportable del Imperio Qin lo dieron los campesinos. Esto no significó que la victoria también debiera acabar en la mano de los campesinos, pero con las increíbles palabras de “¿los reyes, marqueses, ministros y generales, tales hombres han nacidos para serlo?” se destacaba la conciencia de las clases normales e inferiores de luchar por conseguir lo que querían y, todavía más notable, la creencia de ellos en la posibilidad de alcanzar el poder, no por el nacimiento ni el origen, sino por la capacidad y la fuerza adquiridas.

Sin ninguna duda, ahora toca preguntarse ¿por qué y de dónde se generaba dicha idea tan vanguardista de los campesinos? O, mejor dicho, ¿cómo podría emerger una manifestación que hoy en día se puede interpretar como un llamamiento a la igualdad entre distintas clases?, ya que

¹¹⁰ Uno de los investigadores modernos más relevantes en sostener este criterio es el historiador Sr. Yi Zhongtian (Yi b, 2014), en el capítulo IV de la obra indicada dedica especialmente a comparar Xiang Yu y Liu Bang.

en esta tierra la modernidad y la democracia se dieron a conocer extraordinariamente tarde. La respuesta que se da en el presente trabajo se puede resumir en los siguientes puntos:

Ante todo, hay que destacar la desaparición *de facto* de los señores feudales de la historia china. El primer Emperador de la historia china, el Qin Shihuang, fue el primer gobernante absolutista digno de tal nombre, y por ello, éste había contado con más poder que cualquiera de los otros gobernantes de las diversas dinastías. Desde la época de las Primaveras y Otoños, la amenaza venía de los señores feudales con respecto a la autoridad del Tianzi, y la subversión que causaban las familias nobles en varios de los reinos feudales advirtieron a los superiores del riesgo de la existencia de la clase de la nobleza. Por lo tanto, igual que lo que se ha mencionado anteriormente, los reyes empezaron a establecer el sistema burocrático, al que posteriormente solían llamar el Sistema de Condados, para gestionar los asuntos interiores en lugar de confiar en los parentescos y los nobles.

En el Reino Qin, con las reformas de los Legalistas, se notó aún más la ventaja de ejecutar la burocracia en todo el reino. En cuanto Qin logró conquistar y vencer a los otros Seis Reinos hegemónicos, la mayor contribución que hizo para la posteridad fue el establecimiento completo del sistema burocrático en todo el imperio y la determinación exhaustiva de las funciones y obligaciones de los funcionarios de todos los niveles. Se puede entender como el Sistema Prefecturas y Condados avanzado, con respecto al sistema, de la misma denominación, vigente en los períodos de las Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes. En comparación con el sistema pretérito e inmaduro, el que se ejerció en el tiempo del Imperio fue mucho mejor ordenado y más eficaz.

Bajo el diseño de los Legalistas¹¹¹ y del emperador, “el Tianxia se dividió en 36 condados (郡)¹¹²”, y la siguiente institución administrativa inferior fue la prefectura (县). De este modo, desde el poder central, que es la Corte, al nivel de condado y de ahí, al nivel de prefectura, se fundó un sistema completo con el que ejercer con mayor eficacia todas las funciones relativas a la gestión de los asuntos sociales, tales como realizar el censo y recaudar impuestos (Lin, 1981, pp. 100-107; Qian, 2012, pp. 272-278). Así que todo el imperio, de arriba a abajo, estuvo en la mano del único emperador. Sin duda alguna, el emperador expresó su extrema complacencia por haberse apropiado de todo el Imperio. Sin embargo, seguro que ni el mismo Qin Shihuang se había dado

¹¹¹ Cuando Qin logró la Gran Unificación, pidieron al Emperador Qin Shihuang que enfeudara a sus varios hijos para que gobernasen en las tierras lejanas de la capital, pero uno de los ministros más importantes del gabinete del gobierno Li Si, que también es un severo Legalista, insistió que no debiera volver a ejercer el feudalismo, dado que todas las situaciones de caos de los Zhou vinieron aparejados a los lazos de parentesco.

¹¹² Número según el gran historiador Sima Qian, también existe otro criterio que serán en total 46 condados, contando una parte de las tierras conquistadas de las tribus nómadas.

cuenta de que con el nuevo sistema burocrático- sin el obstáculo de la nobleza- el mayor riesgo de todo ello era que, desde la clase baja que ocupaba cualquiera de la plebe, hasta el trono del emperador, solo quedaba un paso.

Pero el otro motivo principal por el que estalló sucesivamente en la historia china innumerables levantamientos de los campesinos fue el papel del “Cielo” en legitimar el poder político.

2.1.4. El establecimiento de la legitimación del poder político determinada por el “Tian”

La interpretación del papel del “Cielo” en el lenguaje político logró un desarrollo continuo, y llegó a su cumbre en la Dinastía Zhou Oeste, con el diseño del Tianzi Wen y el Duque Dan de Zhou, quienes dotaron al Dios Cielo, aparte de la divinidad, de la autoridad suprema de legitimar el poder político del mundo secular. Es decir, si el origen del poder es legítimo, el Dios Cielo debe decidir quién sucede en el cargo de dominador en el ámbito de Tianxia. Cabe notar aquí que la voluntad de este Dios Cielo no depende de la profecía ni de la oración de los que están bajo el cielo, sino de la voluntad del pueblo. Mejor dicho, con la teoría de los primeros Tianzi de Zhou, el poder no “se cae” encima de alguien, sino que puede ser conseguido a través del esfuerzo. En resumen, el poder político está abierto a todos. Aunque el Imperio Qin se basaba en el diseño y la filosofía de los Legalistas radicales, la tradición de centenares de años de respetar al Cielo como la superioridad, ya se arraigó en la conciencia de la gente.

Así que no resultaba extraño que los campesinos pudieran tener el propósito de enfrentarse, e incluso sustituir, al emperador. También explica por qué un hombre con tan humilde origen pudo llegar a abarcar todo el Tianxia.

2.2. La reconstrucción de la burocracia estatal y la búsqueda de la ideología política como la legitimidad del poder plebeyo

Se ha indicado antes la división temporal de la Dinastía Han, que se reconocen como la Han Occidental y la Oriental. Para tener un mejor entendimiento de los desarrollos, tanto institucional como ideológico de la dinastía, nos vemos obligados subdividir la Han Occidental o Anterior en dos etapas: la primera, va desde el establecimiento de poder político de Gaozu de Han (汉高祖) Liu Bang en el año 202 a.C., hasta el inicio de la dominación del Tianzi-Emperador Wu¹¹³ (汉武帝)

¹¹³ Gaozu y Wudi son títulos póstumos respectivamente para los dos Tianzi-Emperadores de las dinastías. Según el gran historiador e investigador de la Dinastía Qing, Wang Guowei (王国维, 1877-1927), la costumbre de dar al gobernante fallecido un nombre respetuoso empezó a mediados de los años de la dominación de la Dinastía Zhou Oeste. Durante las Dinastías Xia y Shang, los gobernantes fueron anotados

Liu Che en el año 135 a.C.¹¹⁴, y esta etapa se pudo denominar como la época en que se consolidaba el poder recién fundado; y la segunda, a partir de la preparación y ejercicios de las reformas en el reinado de Liu Che, la dinastía entró en su nueva época de fortalecerse física e ideológicamente.

Entre estas dos etapas, existían muchas diferencias en el régimen político interior, de allí que también se generasen las distintas actitudes y distintos principios sobre cómo gestionar los asuntos exteriores. No obstante, la divergencia fundamental y más importante consistía en la elección de los diferentes pensamientos filosóficos como ideología-guía del poder político que estaba al mando de este inmenso territorio.

2.2.1. La herencia del Imperio Qin y la renovación de Han

En la primera época de la Dinastía Han Occidental, tanto las instituciones como los regímenes políticos se habían heredado o mejor dicho, se habían copiado a los de la Dinastía Qin. ¿Por qué el vencedor, que también fue el nuevo líder, no había hecho más reformas, considerando que los antecedentes habían perdido su poder con las mismas políticas? La respuesta que dio el Sr. Qian Mu (钱穆) fue que los fundadores de la dinastía, tanto el soberano, como los burócratas de alto rango, no habían tenido experiencia en la Corte y tampoco habían vivido como los nobles, por lo que no habían tenido ninguna manera de conocer bien el sistema político. Aparte de ello, una gran parte de la gente del bando de Liu Bang no había tenido una formación educativa completa, así que tampoco tenían idea de cómo gestionar los asuntos del Estado, y una vez que consiguieron el poder, no tenían otra opción que seguir ejerciendo el antiguo régimen de los Qin (Qian, 2012, pp. 49-50).

Sin duda, lo que explicó Qian se refiere a la situación real de la época. Una de las características más llamativas de la Dinastía Han sin duda fue el origen humilde de su fundador. Aunque esto no fue nada insólito en toda la historia de China, sí lo fue el caso de Liu Bang para su propia época,

en los registros históricos con el nombre combinado de dos caracteres. El primero se refería a la manera de realizar los sacrificios, y el segundo representó la fecha en que celebró la ceremonia, porque los sacrificios también fueron un testimonio de la gobernación de los antepasados. Los primeros Tianzi de Zhou, como Tianzi Wen y Wu, tuvieron su nombre por su propia voluntad, es decir, se otorgaron a sí mismos el nombre. Dicho título póstumo sirve como resumen para la gobernación de un soberano. Por este motivo, los nombres solían ser bonitos, por ejemplo, “Gaozu”, el “gao” es su nombre póstumo, significa “alto” o “supremo”, y “Wudi”, “wu” representa la fuerza en milicia. En el caso del Emperador Wu de Han, correspondió a los méritos conseguidos por eliminar las amenazas de las fronteras tras luchar contra las tribus nómadas. Generalmente, el fundador de una dinastía siempre fue dotado con el título de “zu”, que se refería al sentido “antepasado”; y los sucesivos eran “di”, que era “emperador”.

¹¹⁴ Liu Che subió al trono en el año 141 a.C., después del fallecimiento de su padre, pero en realidad no podía ejecutar su poder como el Tianzi-Emperador hasta el año 135 a.C., cuando murió su abuela la Emperatriz Dou (窦太后), la cual aprovechó la piedad del nieto e insistió en no producir ningún cambio, ni en la gobernación ni en la ideología política.

pues fue la primera vez que un hombre, que no tenía ningún enlace con la nobleza, logró tomar el mando del Imperio que perteneció al Qin Shihuang. Además, no solo Liu Bang, sino también la mayoría de los miembros de su grupo, que lucharon junto con él, no nacieron en familias de alta clase, y esto impidió que nacieran nuevas ideas reformistas. En realidad, después de los cuatro años de la guerra contra Xiang Yu, Liu Bang y sus súbditos tampoco disponían de suficiente tiempo para estudiar y plantear otro u otros posibles modos de gobernación. De esta manera, se comprende la selección de los primeros Han de seguir la misma vía de los Qin, cuyos métodos ya habían tenido un amplio reconocimiento entre los contemporáneos y, por otro lado, sea como sea, habían sido eficaces en fortalecer el Reino Qin en corto tiempo. Por lo tanto, institucionalmente Han sucedió a Qin en ejercer el Sistema de Prefecturas y Condados -que también fue conocido como el sistema burocrático bien determinado- y estableció el gobierno de poder centralizado.

Sin embargo, en la primera etapa de la dinastía, es decir, no solo durante el reinado de Liu Bang sino también durante unos setenta años de la gobernación de sus descendientes, la ejecución del poder centralizado no logró mucho éxito. En otras palabras: el control de la Corte sobre las regiones locales no era nada eficaz. El motivo de ello no era más que la simultánea aplicación del feudalismo en la gobernación centralizada. Por eso, los investigadores actuales alcanzan un consenso de que a la institución política de la primera época de la Dinastía Han se la debe llamar como el “Régimen de Condados y Reinos (郡国制)”.

La propuesta de esta renovación institucional de los primeros gobernantes de Han fue el resultado de la consideración reflexiva de la primera etapa de la dinastía. Primero, como se ha indicado anteriormente, el triunfo del bando de Liu Bang no simplemente fue la victoria de un solo hombre ni de su propio ejército, sino que perteneció a muchos de sus partidarios. Entre ellos, aparte de los generales militares que decidieron incorporarse al grupo de Liu, también estaban incluidos varios “reyes” enfeudados por Xiang Yu en nombre del nuevo emperador que sustituyó a Ziyang. Los que al final quedaron al lado de Liu y lo defendieron ante el Rey Hegemónico de Chu, tuvieron que ser tratados como meritorios para la Dinastía Han. Además, el título y feudo habían sido otorgados a dichos señores, de tal manera que tampoco se consideraban solamente como el agradecimiento por estar al lado de Liu Bang. Los agentes y ejércitos de estos líderes, es decir, las fuerzas locales, tampoco permitieron que su rey acabase siendo un simple burócrata del nuevo poder político. Por eso, en la primera etapa de la dinastía, el llamado Tianzi-Emperador efectivamente no disponía de tanta fuerza como Qin Shihuang, para establecer un poder extremo centralizado.

Por otra parte, para los dirigentes de Han, una razón por la que Qin fracasó y llegó a su fin fue el poco apoyo que tenía. Como no había ningún señor feudal en ninguna de las numerosas y

extensas regiones, sobre todo en los lugares donde contaban con una larga historia de ejercer el reinado, y con la tradición ajena a la del antiguo Reino Qin, cuando se lanzaron levantamientos en distintas localidades, el emperador se quedó aislado y solo. Esto justifica lo que se indicaba antes, que no existía nada que quedara en medio entre el emperador y el resto del mundo. Así que Liu Bang tomó en cuenta la importancia de tener a la clase noble entre el poder supremo y la plebe, y creyó que debería evitar que pasara algo parecido a lo que hizo él mismo con respecto a la Dinastía Qin.

Por lo tanto, el primer emperador de Han, Liu Bang dividió el Tianxia en numerosas partes de distinto tamaño y las otorgó tanto a sus familiares como a otros que le apoyaron en la guerra contra Xiang Yu. Entre ellos, los antiguos reyes de su bando y sus familiares de la línea directa llegaron a ser los reyes que contaron con su propio feudo; otros familiares del Tianzi-Emperador lograron tener el nombramiento como señor feudal. Dichos feudos solían situarse aproximadamente en la tierra que antiguamente perteneció a los Seis reinos hegemónicos del período de Estados Combatientes, y el mismo soberano de la Dinastía Han tuvo la jurisdicción directa sobre la tierra del antiguo Reino Qin. En estos lugares se ejerció el Sistema Administrativo Condados-Prefecturas; pero dentro de los feudos, aparte del primer ministro, que fue nombrado y mandado por el gobierno central, el resto de los administrativos todos fueron elegidos por el magistrado local y ejecutaron sus funciones y obligaciones conforme al mando de su propio señor o rey (Ban, 1962). Con completo sistema administrativo interior en sus manos, y la suficiente fuerza armada, en realidad los feudos podrían convertirse, y de verdad se convertían poco a poco, en la mayor amenaza para el poder centralizado de la Dinastía Han.

Se nota que en comparación con su antecedente Qin, la Dinastía Han tuvo la estructura gubernamental más frágil, y por supuesto se enfrentó con un desafío todavía más grande. De este modo, en esta etapa el gobernante se vio obligado a conseguir dos objetivos: primero, legitimar el dominio de la manera más convincente posible; y segundo, determinar y decidir la ideología que coincidiera con las políticas ejecutivas de la nueva realeza.

2.2.2. La dificultad en la legitimidad del poder plebeyo y la crisis del poder: la incapacidad del Taoísmo Huang-Lao

Liu Bang, el primer Tianzi-Emperador de origen plebeyo, se enfrentó al problema de la legitimidad de su poder político, lo que fue una gran cuestión para los teóricos de la Corte. No cabe ninguna duda, el poder que consiguió el grupo de Liu Bang no fue más que el fruto de las competencias militares. Pero gracias a la clara consciencia de los teóricos de Liu y también a la mentalidad abierta de éste mismo, llegó a entender que el Tianxia se podía lograr por la fuerza,

pero nadie podría gobernar la solo con ella.

En las *Memorias Históricas* se registraba que Lu Jia (陆贾, 240-170 a.C.) “siempre hablaba citando los Clásicos, a lo que el emperador le gritó y dijo: ‘Conseguí el Tianxia montado en el caballo, ¿qué tiene que ver con los libros?’, a lo que Lu contestó: ‘Su Majestad consiguió el Tianxia montado en el caballo, pero ¿cree que puede gobernarlo montado también en el caballo? El Tianzi Tang (primer Tianzi de la Dinastía Shang, 商汤王) y el Wu (primer Tianzi de Zhou, 周武王) lograron su poder por la lucha contra los anteriores, pero ambos lo garantizaron a través de apaciguar (al pueblo), pues manejar a la vez la fuerza y las letras es la manera de lograr la permanencia’ (Sima, s.f.)”.

Después, el emperador mandó a Lu que escribiera sus ideas¹¹⁵ y muchas de ellas fueron tomados por Liu Bang. Jia, representante de los confucianistas en la primera etapa de la Dinastía Han (aunque no llegó a levantar el pensamiento confucianista como la ideología del recién construido imperio), ayudó al nuevo líder a descubrir el importante papel que iba a interpretar la base ideológica en la legitimidad del poder y en la ejecución de la dominación política.

En la búsqueda de la posible legitimidad de la realeza, los primeros pensadores de la Dinastía Han empezaron por negar la misma legitimidad de la Dinastía Qin. Así que siempre atribuían el fracaso de Qin a la falta de virtud y moralidad de sus gobernantes. En realidad, la gobernación violenta, sin duda, fue uno de los problemas más graves que condujeron a la rápida destrucción del imperio, pero el motivo más esencial y el fallo más fundamental de Qin fue carecer de una ideología política que le ayudase a realizar la Gran Unificación, no solo geográfica sino también cultural y emocional, entre los diversos pueblos de distintas regiones. Cuando Qin Shihuang llegó a ser el emperador, y fue el único líder de toda la tierra china, aparte de unificar los pesos, medidas y letras, también empezó a ejecutar la ley y régimen severos del Reino de Qin en las tierras que antiguamente pertenecieron a distintos reinos que tenían sus propias normas. Contaba con que lograría ese efecto con los movimientos de “la quema de libros y la sepultura de intelectuales”, y se notaba que el emperador quería controlar el pensamiento del pueblo de una manera forzada y violenta. No obstante, para un hombre que consiguió el poder mediante la fuerza armada, no se conformó con el simple triunfo, sino que tuvo que “requisar todos los instrumentos que pudieran ser usados como armas del pueblo, destruirlos en la capital Xianyang y fundir numerosas figuras de metales, para debilitar al pueblo (Jia, s.f.)”.

Con todos estos y muchos más comentarios acerca de los fallos de los emperadores de Qin, los

¹¹⁵ En total Lu Jia escribió doce textos para explicar al emperador sus ideas políticas, al final estos textos fueron reunidos en una obra llamada *Xin Yu* (*Nuevas Palabras*, 《新语》).

pensadores políticos de Han intentaron transmitir a sus contemporáneos y también a las futuras generaciones una información: que Qin perdió su destino de ser el líder de todo el Tianxia, no solamente por los errores que ellos mismos cometieron, sino también porque los que vivían bajo el Cielo sufrieron demasiado con la dominación insoportable de Qin. Buena prueba de ello la encontramos en la famosa obra escrita por el pensador Jia Yi, titulada: “*Comentarios de los Errores Cometidos por los Qin*”, que se extiende en tres capítulos para analizar los inadecuados actos de los tres gobernantes de la Dinastía Qin.

Todos estos comentarios al mismo tiempo recogieron los movimientos del levantamiento de los campesinos, en los cuales también participó el nuevo gobernante del Tianxia. De este modo, los Han consiguieron la legitimación moral que justificaba la transferencia del poder de la mano de Qin a la suya propia. Sin embargo, se destacaba un gran problema en estas explicaciones, porque según ellas no solo Liu Bang, sino cualquiera que luchó contra la violencia de Qin, podría ser el nuevo líder. Por lo tanto, debido al origen plebeyo de Liu, el legítimo poder de Han no podía ser heredado ni del emperador de Qin ni de ninguna otra familia noble de los antiguos reinos; mientras tanto, para asegurar el mantenimiento del poder en su mano, la legitimación tampoco vendría de salvar al pueblo de sufrimientos. Entonces, el grupo de Liu Bang se vio obligado dirigir su búsqueda de la posible teoría de su legitimidad hacia las fuerzas sobrenaturales.

En el presente trabajo en muchas ocasiones se habla del Cielo, que se vincula y solo tiene que ver con el confucianismo (de hecho, este elemento, siendo un concepto que abarca los contenidos natural, humano, cosmológico, divino y ético, depende del contexto en el lenguaje y la conciencia de los chinos), aunque también suele tratarse de un argumento importante en muchos otros pensamientos tanto filosóficos como políticos. Además, el Cielo tampoco fue el único enlace entre la superioridad de la naturaleza y el mundo humano. Uno de los casos más relevantes en este sentido fue el posteriormente llamado Taoísmo, cuyo núcleo era el Tao, el principio y la ley cosmológicos. En el tiempo de la primera etapa de Han, sobre todo al inicio de la gobernación de Liu Bang, los teóricos encontraron la posibilidad de lograr la legitimación del poder político del nuevo líder en las explicaciones del Taoísmo (en concreto, en el Pensamiento Huang-Lao, que se consideraba como una rama muy importante del Taoísmo filosófico), aunque también lo trataron como la base teórica de las prácticas religiosas.

Dicho pensamiento en realidad apareció por primera vez en el período de los Estados Combatientes, pero igual que la Rama Lao-Zhuang que combinaba las teorías de Lao Zi y Zhuang Zi, fue nombrado y explicado sistemáticamente por el Gran historiador Sima Qian, como una tendencia formada por las teorías de dos personas, entre ellas, Huang se refería al Emperador Legendario Huang (黃帝, también se conoce como el Emperador Amarillo), y Lao se remontó al

pensamiento de Lao Zi. El Taoísmo Huang-Lao suele ser considerado como el Taoísmo intencional o instrumental, dada su característica práctica y realizable en comparación con las típicas teorías filosóficas de esta Escuela. Aunque el Tao (道) del filósofo Lao Zi es un concepto muy abstracto y metafísico y seguir el Tao suena aún menos viable, las teorías de esta tendencia se convirtieron en algo mucho más práctico con la incorporación de varias interpretaciones de las contribuciones del Emperador Huang. Éstas principalmente se concentraban en las creaciones culturales e invenciones, tanto cotidianas como militares. Aparte de ellas, muchos elementos esenciales de la cultura china, de los que no fue posible encontrar su origen, también se atribuyeron en muchos casos al Legendario Emperador, tales como la creación de las letras jeroglíficas y el diseño del calendario agrícola, etc.

Según las interpretaciones de los pensadores de la época de los Estados Combatientes, evidentemente la convergencia entre la doctrina de Lao Zi y de Huang era el Tao, porque creían que el motivo por el que este emperador antiguo pudo realizar la llamada gobernación del nivel divino no fue más que gracias a haber gobernado según el Tao. Por esta misma razón, le fue posible recibir las informaciones de la superioridad, es decir, del Tao, para gobernar eficazmente con la ayuda de las creaciones mencionadas. Y, por otro lado, como se ha indicado antes, las ideas de ese pensador contemporáneo de Confucio, Lao Zi, también se extendían en torno al Tao mismo y sus inseparables relaciones con todos los elementos del cosmos, aunque más destacado -para los destinatarios posteriores de su teoría- en relación con la política. Lo que este pensador siempre sostenía fue gobernar sin esforzar nada al pueblo y dejarle la libertad absoluta para que siguiera la naturaleza. Sin embargo, frente al desorden de la sociedad y la brutalidad de las guerras que tuvieron el objeto de destruir completamente a los demás, no cabe duda de que su idea no tuvo ninguna manera de llevarse a cabo en la práctica.

Al pasar casi cinco siglos de las batallas con las que se alcanzó la hegemonía, y por fin el Rey de Qin pudo conseguir la Gran Unificación del Tianxia, parecía que el Taoísmo -y otros pensamientos filosóficos y políticos- ya contaba con las circunstancias sociales para ser ejercido en la vida real en lugar de ser una teoría utópica. Pero lamentablemente este emperador no tuvo ninguna conciencia, ni de buscar la ideología para consolidar su dominación, ni de dejar de forzar al pueblo. Durante la dominación de Qin, la gente tampoco había alcanzado la paz absoluta como se esperaba, y después de tan solo 12 años de la unificación estalló el levantamiento de los campesinos. Por ello el pueblo volvió a vivir en guerra, tanto entre los ejércitos rebeldes y los Qin como entre el bando de Liu Bang y el de Xiang Yu.

Con respecto al poder unificado logrado de nuevo por Liu, metafísicamente se exigía, ante todo, la legitimación del mismo. Por la combinación de una serie de conceptos cosmológicos, tales como

el Yin (阴, femenino) y el Yang (阳, masculino), los cinco elementos que formaban el mundo físico -metal, madera, agua, fuego y tierra- y las cuatro estaciones con la teoría de las transmigraciones, tanto del mundo como de la vida humana, se generó al final la doctrina con que explicaron el origen del poder legítimo, que podría ser interpretado como un destino otorgado por el Tao.

En las prácticas seculares, por las perturbaciones de años y años, cuando Liu ganó al final a su rival y estableció su poder político, la situación social fue horrible. La tierra y las industrias artesanales tradicionales habían sufrido un ataque destructivo, así que la economía no tenía ninguna manera de desarrollarse, y por la falta de cosechas mucha gente murió de hambre¹¹⁶. Desde la clase plebe ya hasta el grupo gobernador todos se encontraban en unas condiciones económicas penosas¹¹⁷. De hecho, el Tianxia mismo, como institución política, y la gente que vivía bajo este concepto geográfico y cultural, deseaban la llegada de la paz verdadera y perdurable para poder calmar el dolor que dejaron las guerras. Con estas realidades apuradas, el bando de Liu Bang se vio obligado diseñar y elaborar nuevas reglas adecuadas, tanto para la dominación política como para el desarrollo de la economía. En este caso, lo que se requería no fue más que la tranquilidad que permitiera una recuperación, tanto de la tierra como del pueblo que vivía en ella. Por este motivo, el Taoísmo que sostenía que todo siguiera su propia naturaleza por fin logró las condiciones para desarrollarse.

Con el pensamiento de “gobernar sin forzar” del tradicional Taoísmo, los políticos no impusieron ningún esfuerzo al pueblo para construir los palacios reales u obras públicas, ni lanzaron ninguna guerra contra los pueblos que estaban fuera del Tianxia. Además, para atraer a más gente para que volviera a labrar la tierra, el gobernante atendió las propuestas de sus agentes y redujo el tributo del pueblo, sobre todo, de los campesinos. Con estas políticas, en la primera etapa de la Dinastía Han, en verdad la economía logró un rápido incremento.

Como se ha comentado anteriormente, cabe notar que, en esta época, la ideología política de la nueva realeza no fue el Taoísmo de Lao Zi y Zhuang Zi, que ocupaba una gran importancia en el tiempo de las Cien Escuelas Filosóficas, sino que fue en concreto la rama taoísta a la que se llamaba el Pensamiento Huang-Lao. En otras palabras, es muy importante fijarse en la división entre éste y el tradicional Lao-Zhuang. La diferencia fundamentalmente venía de la integración del pensamiento práctico del Emperador Legendario Huang, y su mayor compatibilidad con el

¹¹⁶ Ban Gu escribió en el Capítulo de *Registros sobre Comidas y Mercancías* de su obra los *Registros de Han*, que “la gente se comió entre sí, la mitad de la población murió de hambre”. Las palabras originales son: “人相食，死者过半”.

¹¹⁷ En el Capítulo de *Libro de Pingzhun* de las *Memorias Históricas* Sima Qian describe la situación económica de esta época así: “El Tianzi no tuvo ningún carro llevado por cuatro caballos del mismo color, los ministros y generales militares tuvieron que montar en carro de buey, el pueblo ni tuvo manta para taparse.” Las palabras en la lengua original son: “自天子不能具钧驷,而将相或乘牛车,齐民无藏盖”.

régimen político burocrático.

A diferencia del Taoísmo de Lao-Zhuang, el Huang-Lao no propuso establecer el reino pequeño con menos población, ni propuso mantener el pueblo en un nivel reducido de educación, sino que, sin duda, abogó por la gobernación sin forzar al pueblo. Cabe destacar que las ideas que expusieron los taoístas de esta rama no negaban la existencia de la gobernación política, sino que solamente dejaban un espacio bastante amplio para que el pueblo pueda ejercer sus actividades cotidianas relajadamente, así que la sociedad llevó a cabo su recuperación en un ámbito relativamente libre. Domésticamente, los gobernantes de Han insistieron en que tanto los burócratas estatales como los reyes y señores feudales cumplieran las obligaciones de su cargo, es decir, la única tarea que tenían que desempeñar los gobernantes con respecto al Tianxia debería ser mantener el equilibrio conforme al orden cosmológico, así que la elaboración de reglas concretas y su ejecución las acabaron respectivamente los organismos gubernamentales de distintos niveles. De hecho, en esta época había una gran autonomía de dominación, no solamente dentro de los distintos feudos, sino también en los lugares directamente subordinados al poder central, los cuales producían en el Tianxia numerosos conflictos de usurpación de poder en las siguientes décadas, por el constante crecimiento del desarrollo, tanto económico como militar, de las fuerzas locales, que al final se convirtieron en las mayores amenazas para el Tianzi.

Aparte de ellas, las provocaciones venidas de fuera también habían sido un gran problema para la Dinastía Han. Después de lograr de nuevo la paz, el recién fundado poder no fue capaz de lanzar guerras por las malas condiciones económicas y personales. Además, con la orientación del pensamiento Huang-Lao, los gobernantes tampoco querían forzar al pueblo a luchar contra las tribus al norte de la frontera. De este modo, los llamados bárbaros nómadas empezaron a conquistar y apropiarse de las tierras del norte de la Dinastía Han, dado que ésta contaba con las llanuras ideales para las cosechas y el clima moderado, los cuales siempre eran considerados como los factores fundamentales para el desarrollo de la vida humana y la civilización en la tierra. Como la nueva realeza no podía impedir las ambiciones de los bárbaros, lo que podía hacer era concederles una cantidad cada vez más grande de interés económico y/o establecer los lazos matrimoniales con ellos a cambio de la paz¹¹⁸. Aún así, los nómadas seguían molestando en las fronteras de Han.

Según estos comentarios, se nota que el Taoísmo de Huang-Lao tampoco debiera considerarse

¹¹⁸ Según los registros en el Capítulo de *Liezhuan de Xiongnu* de las *Memorias Históricas*, en la época de Gaozu, “todos los años regalaron a las tribus de Xiongnu tejidos, bebidas y comidas, consideraron a los caudillos de Xiongnu como hermanos, y se establecieron también lazos matrimoniales entre ambas partes”; al llegar a la época del Tianzi-Emperador Wen de Han (reinado del año 180 a 157 a.C.) “volvieron a prometer matrimonios con los Xiongnu”; durante el reinado de Jingdi de Han (157-141 a.C.), “establecieron de nuevo relaciones matrimoniales con Xiongnu y abrieron el mercado de intercambios para ambas partes.”

perfecto para ser la ideología política de la Dinastía Han, dada su poca función en orientar y regularizar el régimen y al pueblo. Pero en realidad, había sido la mejor opción entre tantas que pudieran elegir. Xiao Gongquan (萧公权, 1897-1981) expresó su opinión sobre este tema, cree que entre los pensamientos bien conocidos de las Cien Escuelas Filosóficas, tanto los confucianistas como los moístas “añoraron los viejos tiempos y el antiguo régimen que posiblemente desaparecieron, lo único que querrían hacer era mantenerlos o recuperarlos”, por el contrario, los Legalistas “reconocieron y aceptaron la realidad, a veces hasta hicieron algo, consciente o inconscientemente, para completar y satisfacer la nueva tendencia”, y entre todos, solo los taoístas “se sintieron reticentes con todos los tipos de régimen, fuese antiguo o nuevo, pues se fijaron más en la autosuficiencia y la perfección de sí mismos” (Xiao, 2011). Es decir, el taoísmo, en lugar de poder orientar adecuadamente la conducta de la Dinastía Han, había sido elegido más bien por la coincidencia de sí mismo con la necesidad de la clase gubernamental.

Cuando Liu Bang subió al trono, lo que tenía bajo sus pies era un imperio con muchas herencias tanto institucionales como culturales de Qin, y la más destacada entre todas, sin duda, era el pensamiento Legalista. Aunque la pérdida de la Dinastía Qin se debió en gran parte al uso excesivo de leyes y sanciones estrictas que propusieron los Legalistas, su pensamiento siguió actuando con influencia sobre la sociedad china durante los siguientes más de dos mil años. El motivo de ello ha sido que el sistema político centralizado, que fue establecido y diseñado por Qin basado en la teoría política de los Legalistas, no había desaparecido con el hundimiento de la dinastía. Por contrario, Han heredó la institución centralizada de Qin, y las posteriores que siguieron a Han, también. De este modo, el pensamiento de los Legalistas lograba permanecer de generación en generación. Así que la aceptación de la parte del Taoísmo Huang-Lao con respecto a la existencia de la ley¹¹⁹ y el régimen político de los Legalistas, también fue uno de los motivos más relevantes para que fuese elegido como ideología oficial.

Para el presente estudio, también vale la pena investigar por qué en la primera época de la Dinastía Han, el confucianismo no pudo actuar como la ideología del nuevo imperio. Los motivos son diversos, pero se pueden resumir en tres puntos decisivos:

- Primero, la fundamentación del pensamiento de esta escuela, la educación y ejercicios cotidianos del Rito y de la música, eran demasiado complicados e imposibles de realizar tanto para la Corte como para el pueblo. Es decir, -igual que el pensamiento Legalista- el confucianismo era divergente con la política de dejar descansar y dar espacio al pueblo para

¹¹⁹ Buena prueba de ello la encontramos en Han Fei, uno de los representantes de la Casa Legalista, al que también se consideraba como uno de los mejores sucesores de Lao Zi, él mismo remontó el origen de su doctrina a la teoría de Huang-Lao; Sima Qian también lo comentó en las Memorias Históricas: “el origen de los estudios de Han Fei se debe atribuir al Pensamiento Huang-Lao”.

que se recuperase. Además, siendo defensor del orden, los confucianistas en muchos casos fueron considerados como partidarios de la aristocracia. Evidentemente su teoría no era propia para legalizar una realeza plebeya.

- Como lo que comentó el Sr. Xiao Gongquan, lo que sostenía el confucianismo, sobre todo, el confucianismo tradicional o -podría ser llamado- del pre-Qin, era una buena parte del régimen antiguo y recordaba con nostalgia la gobernación virtuosa de los Zhou. Sin embargo, ya no se podía adaptar de ninguna manera a la nueva institución política centralizada heredada de los Qin.

- Por último (también será el punto más importante), el pensamiento confucianista sin duda también podría ayudar al nuevo poder de Liu Bang a establecer su enlace con las fuerzas sobrenaturales, dados sus numerosos comentarios sobre el Dios Cielo. Sin embargo, la doctrina de los confucianistas pre-Qin se concentraba en una gran proporción en la función del Cielo como “árbitro” que ejercerá la verificación de Virtud en el mundo político secular.

De este modo, el Pensamiento Huang-Lao había logrado ser la mejor opción para los nuevos gobernantes y llevaba casi setenta años siendo la ideología política de la Dinastía Han, hasta la aparición de los problemas no solucionables por este pensamiento.

2.2.3. La aparición de las problemáticas bajo la aplicación del Taoísmo Huang-Lao

En el Capítulo de *Benji de la Emperatriz Lyu de Memorias Históricas*, Sima Qian dejó estas palabras: “el pueblo se alejó de los sufrimientos de la época de los Estados Combatientes, tanto el soberano como los súbditos querían ejercer la política de ‘gobernar sin forzar’, por eso el emperador se quedó en descanso y la emperatriz en su lugar elaboró algún régimen sin salir de su palacio. El Tianxia se encontró tranquilo.” ¿Pero en verdad fue esto lo que ocurrió?

Entre el año 202 y 196 a.C., el Tianzi-Emperador Liu Bang eliminó sucesivamente siete reinos feudales, cuyos reyes, aunque tuvieran el apellido distinto que Liu, auxiliaron en la fundación de la dinastía. El motivo por el que el poder central lanzó la espada contra sus antiguos compañeros fue el incremento de la fuerza de estos mismos, que se habían convertido en una gran amenaza con respecto al gobierno central. Buena prueba de ello fue que el emperador tampoco había matado a todos los reyes fuera de su familia. El último y único reino que quedaba fue el Rey Changsha, cuyo territorio y fuerza eran muy reducidos. En los años posteriores y bajo la gobernación de los descendientes de Liu Bang, también se habían dado varias ocasiones para la extinción de feudos.

Por ejemplo, en el año 154 a.C., estalló el “Caos de Siete Reyes¹²⁰” y el Emperador Jing (汉景帝) mandó a matar a los siete reyes que pertenecían todos a la misma familia del gobernante Tianzi. Aunque en todos estos casos, la parte ganadora había sido el gobierno central, el detonante fue que los reinos habían logrado un buen nivel de desarrollo, tanto con la aplicación de la ideología de Huang-Lao, como por la ejecución del Régimen de Condado-Reino.

La combinación de estas dos causas condujo al fortalecimiento de los poderes locales, pues físicamente el Tianzi-Emperador se vio obligado recuperar la tierra feudal que estaba en manos de los reyes, que estaban ya dispuestos para desafiar a la autoridad del gobierno central y, metafísicamente, la política de “gobernar sin forzar nada” ya no era viable en esta situación. Poco a poco los gobernantes imperiales empezaron a ejecutar su función como único líder de Tianxia e intentaron restaurar el poder centralizado de la Dinastía Qin, lo cual fue imposible lograr en la primera época de Han. Es decir, las intervenciones inevitables del gobierno habían sido una de las razones por las que el Pensamiento Huang-Lao perdió su eficacia. La otra debería ser su ineficacia a la hora de orientar los posibles desarrollos del Tianxia recuperado y poderoso. Después de unas décadas de lucha, en la dominación del Emperador Wu (汉武帝, Wudi o Emperador Wu de Han) por fin se consiguió el triunfo definitivo de su soberanía y volvió a establecer la Gran Unificación de Tianxia. En este sentido, el gobierno, en lugar de descansar, tenía más objetivos por realizar, así que necesitaba una ideología política con la cual destacar el fuerte poder centralizado. Y justo en este momento, el confucianismo había acabado sus primeros procedimientos de adaptación y perfección.

¹²⁰ Después de subir al trono, Jingdi escuchó a su consejero Chao Cuo (晁错, 200-154 a.C.), e intentó debilitar la fuerza de los reinos feudales, así que siete reinos se unieron para defenderse juntos ante el gobierno central, y al final, fueron derrotados por el ejército real.

CAPÍTULO 6. El establecimiento de la ideología política confucianista

1. La influencia de la enseñanza de los confucianistas en el fortalecimiento del poder político

Desde que el Maestro Confucio organizó e interpretó las obras clásicas y luego educó a sus discípulos con ellas, el confucianismo, entendido como una tendencia filosófica, siempre había sido considerado como uno de los pensamientos más destacados. Sin duda fue la escuela que contaba con más seguidores y de mayor importancia en todo el tiempo de la historia china. Sin embargo, el establecimiento de la Dinastía Qin no solo trajo el triunfo significativo de la Escuela Legalista, sino que también hizo que el confucianismo sufriera una gran pérdida. Aparte de fracasar en la competencia por ser la ideología guía del Imperio, también perdió una gran cantidad tanto de obras como de intelectuales de esta familia, por los movimientos de “la quema de libros y la sepultura de intelectuales” dirigidos por Qin Shihuang y el Ministro Legalista Li Si.

De este modo, al pasar apenas 20 años, al inicio de la Dinastía Han, el mismo confucianismo todavía no se había recuperado de esta catástrofe. Así que, aparte de los motivos mencionados anteriormente, la realidad de dicha tendencia tampoco le permitió sobresalir entre todos los pensamientos para convertirse en la ideología principal de Han.

Sin embargo, al igual que lo expresó el Gran Maestro: “yo sigo al Tianzi de Zhou”, el confucianismo, cuyo fundador perteneció originalmente a la clase aristocrática, de algún modo se podía considerar que surgió para defender la realeza. Aunque en su doctrina se destacaba el respeto a favor de las masas populares, el fuerte sentido de misión de los confucianistas les llevó a que intentasen evolucionar para poder adaptarse al nuevo mundo de poder y sobre todo, a poder participar en las prácticas políticas.

Por lo tanto, en comparación con el pensamiento confucianista de los períodos de las Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes, el confucianismo de Han conoció una transición radical, que fue fruto de un proceso largo, en concreto, de casi setenta años. En otras palabras, cuando Liu Bang fundó la Dinastía Han, con las indicaciones de “gobernar sin forzar” del Pensamiento Huang-Lao, las enseñanzas de la Escuela Confucianista ya dejaron de estar prohibidas, pero tampoco lograron ningún reconocimiento oficial ni veían ninguna posibilidad de participar en las prácticas políticas. Estos pensadores, con el fin de convertir sus teorías en realidad, durante casi setenta años se prepararon para adaptarse al sistema político recién establecido, y también a sus nuevas necesidades ideológicas.

Es decir, el pensamiento filosófico confucianista, variaba según la época, las circunstancias, las distintas entidades humanas y muchos otros factores, y de ninguna manera se mantuvo como algo

permanente y firme. Pero la transición de que se habla en el presente capítulo no se refiere a la variedad de ideas o opiniones de distintos individuos confucianistas, sino que se dedica al giro que tomaron casi todos los pensadores de una cierta época con el fin de llegar al mismo objeto. Es decir, esta variación fue un hecho absolutamente consciente. Este cambio se puede interpretar como una de las medidas más importantes tomadas por los pensadores de esta escuela con el fin de llevar a cabo una participación en las prácticas políticas, e incluso tomar la posición dominante en el ámbito ideológico.

En este contexto, la evolución del pensamiento de la tendencia confucianista en la Dinastía Han se puede dividir en dos etapas: la primera consistía en la preparación constante de los intelectuales y la formación teórica del confucianismo como ideología política; y la segunda, la definición de la posición hegemónica en las interpretaciones políticas de dicha escuela. Esta división temporal de la teoría ideológica confucianista, obviamente correspondía a distintas situaciones de la dominación del poder político.

1.1. La preparación de los confucianistas en los primeros años del establecimiento de la Dinastía Han—hasta el Tianzi-Emperador Wu de Han

En los primeros años de la Dinastía Han, los soberanos eligieron el Taoísmo Huang-Lao como la ideología dominante. En lugar de decir que el Tianzi-Emperador y sus consejeros no habían reconocido la importancia del confucianismo en el ejercicio de la dominación política, se debería entender que el pensamiento de esta escuela por el momento aún no había cumplido requisitos suficientes para llegar a ser ideología política del nuevo Tianxia. De hecho, esta insuficiencia venía tanto de su incompleto diseño teórico como de su falta de adecuación a la práctica. Por eso, los confucianistas de la primera época de la Dinastía Han se esforzaron por avanzar en ambos aspectos y buscar posibles oportunidades para intentar dejar alguna huella en la historia y aún más importante, para llamar la atención de la clase gubernamental.

Correspondientemente, los confucianistas también se dividían en dos grupos: primero, se dedicaron a la política y participaron directamente en la construcción teórica y cultural de la misma escuela y de la nueva realeza. Los representantes pensadores de este grupo de esta época fueron Lu Jia (陆贾) y Jia Yi (贾谊); y el segundo grupo, representado por Shu Suntong (叔孙通) y Wen Weng (文翁), trabajaron en las reformas formamistas, como ritos y músicas y además intentaron llevar este pensamiento a las prácticas sociales y cotidianas. De este modo, los confucianistas por una parte desarrollaban la teoría política y por otra parte, extendían su propia tradición tanto en la Corte como en la sociedad, así hacían todo posible para complementar la falta del confucianismo

en la política.

1.1.1. En la ideología

Gracias al entorno propicio que creó la ideología del Pensamiento Taoísta Huang-Lao, los confucianistas podían desarrollar su teoría libremente e intentar realizar las actividades en la práctica política. Pero cabe notar que un aspecto muy llamativo del desarrollo del pensamiento confucianista de esta época fue su aprovechamiento y acercamiento hacia la teoría Huang-Lao. Por una parte, por medio de la aproximación a la decidida ideología gubernamental, el confucianismo podría lograr una mejor aceptación entre los superiores, sobre todo, ante el Tianzi-Emperador. Por otro lado, siendo distinto del tradicional Taoísmo Lao-Zhuang, el mismo Pensamiento Huang-Lao fundamentalmente llevaba las características de múltiples escuelas, y entre ellas se contaba también la influencia confucianista¹²¹. De este modo, la vinculación e interpretación de algunos conceptos de esta familia con el lenguaje taoísta tampoco resultó forzada.

Lu Jia (240-170 a.C.):

Lu Jia consiguió el reconocimiento y confianza del Tianzi-Emperador Liu Bang a través de su famoso comentario “Gobernar montado en el caballo”, de tal manera que recibió la misión de explicar por escrito los motivos por los que Qin perdió el Tianxia y Han logró la prosperidad. Después también tuvo que exponer y comentar las razones que causaban la pérdida y obtención del poder político en general, para que los gobernantes, tanto el mismo Liu Bang como los de las generaciones posteriores, pudieran aprender de la historia. Al final Lu acabó este tema con doce textos, y se recopilaron en una obra que el Tianzi-Emperador nombró *Xin Yu* (《新语》), se traduce literalmente a castellano como *Nuevas Palabras*). Este libro no solamente logró un mayor elogio de la parte de Liu Bang, sino que también promovió un gran desarrollo de la Escuela Confucianista en el comienzo de la Dinastía Han.

Siendo confucianista, lo fundamental de los comentarios de Lu Jia evidentemente fueron los conceptos clásicos, tales como el Rito del Maestro Confucio y el *Ren* de Mencio. En realidad, Lu consiguió concentrarse fielmente en la tradición de esta escuela, pero no se limitó a presentar, explicar y comentar los pensamientos y obras clásicos, sino que intentó levantar estos conceptos al nivel ontológico, para que los elementos esenciales del confucianismo pudieran penetrar en la

¹²¹ Sima Qian en las *Memorias Históricas* comentó que el Pensamiento Huang-Lao podía: “aplicar los méritos de las Escuelas Confucianista y Moísta, y reunir las características claves de las Escuelas Legalista y de Nombre. (Las palabras en la lengua original son: “采儒墨墨之善，撮名法之要”, de la *Escuela de Nombre* he comentado en la parte de Cien Escuelas Filosóficas.)

política real.

Como ya se ha mencionado, un motivo muy importante por el que el confucianismo no pudo ser elegido como la ideología política por Liu Bang, fue su reducido enlace con la fuerza sobrenatural. Al llegar a los tiempos de Lu, con la introducción de la estructura del Taoísmo Huang-Lao, Lu Jia vinculó el Dios Cielo con el Tao cosmológico, y afirmó que el Tao del Cielo (天道), que forjó un concepto combinado de ambos, fue el principio supremo tanto de la naturaleza como de la sociedad humana. Aparte de determinar la posición relevante que ocupó el Tao del Cielo, también le dotó de algunos contenidos más detallados. En concreto, este principio supremo se reflejaba en varios elementos, que eran relativamente *Ren* (仁, bondad), *Yi* (义, lealtad y justicia), *Li* (礼, el Rito), *Zhi* (智, sabiduría) y *Xin* (信, fidelidad), los cuales, en el confucianismo se consideraron como cinco virtudes básicas que deberían tener todos los individuos humanos, para mantener el desarrollo, tanto personal de cada uno, como del conjunto de la sociedad.

Por medio de estas explicaciones, Lu Jia por un lado vinculó el Tao del Cielo con el Tao de los humanos, y de esta manera pudo establecer algunas posibles relaciones y reflexiones entre el mundo divino y el humano; y por otro lado, hizo que los cinco elementos humanos consiguieran la legitimidad y autoridad inherente a través de su incorporación al principio celestial. De esta manera Lu encontró en el Tao del Cielo el apoyo teórico para desarrollar los principios de *Ren* e *Yi* como los principales de la vida humana, que era lo que siempre sostenían los confucianistas.

Se nota que Lu también intentó realizar algunas reformas en la teoría tradicional confucianista. En su época, el Pensamiento Huang-Lao ocupó la posición dominante en el ámbito ideológico político y si quería promover el desarrollo del confucianismo, evidentemente tenía que recurrir a la influencia de aquél. En la obra *Xin Yu* se destaca la integración de los pensamientos de *Ren* e *Yi* del confucianismo con las teorías de Tao y del gobierno “sin forzar” del Taoísmo. Lu Jia insistió en que la idea de “sin forzar” debería entenderse como “actuar con *Ren* e *Yi*”, siendo éstos dos conceptos propios de la naturaleza de los seres humanos. Atenerse a este método tampoco violaría el principio de los Taoístas. Además, el teórico también sostuvo que “gobernar siguiendo al Tao” equivaldría a “seguir la Virtud”¹²². Lu se propuso aprovechar las ventajas del Pensamiento Huang-Lao en la realidad política para engrandecer e introducir el confucianismo en la práctica.

¹²² Principalmente se encuentran los comentarios de estos temas en el primer texto que entregó el teórico al Tianzi-Emperador, posteriormente, cuando los doce textos fueron recopilados en la obra *Xin Yu*, esta parte se convirtió en su primer capítulo, que fue nombrado como *Dao Ji* (《道基》), significaba “lo básico del Tao”

Jia Yi (200-168 a.C.):

Igual que Lu Jia, Jia Yi también fue considerado como uno de los revolucionarios e impulsores más importantes de la Escuela Confucianista de los primeros años de la Dinastía Han. Vivía y llevaba a cabo las ideas políticas en el tiempo posterior a Lu y ofreció servicios al nuevo Tianzi-Emperador que fue el hijo de Liu Bang, pero siguió avanzando en el contexto de los primeros confucianistas de su época, a saber, forjar la doctrina confucianista mediante su extensión hacia el Taoísmo. Jia no solamente cogió unas ideas e inspiraciones del Pensamiento Huang-Lao, sino que también hizo interpretaciones nuevas y creativas sobre algunos conceptos de esta familia, tales como los elementos esenciales de ella: el Tao y el *De*.

Cabe destacar el descubrimiento que propuso Jia sobre el Tao. Sostuvo que este concepto, cuando se coloca en el ámbito político, se podría dividir en dos partes: definió la primera como Xu (虛, literalmente se debe traducir como “ilusorio”, aunque preferiría traducirlo como “misterio”), que era el esencial nómeno del Tao, correspondía a la doctrina de los taoístas tradicionales y se trataba del mismo Tao “que puede expresarse, no es el Tao permanente”; y la segunda parte fue denominada como *Shu* (術, aquí significa medida o técnica), que trataba de las funciones reales y concretas del Tao en la vida humana¹²³. Obviamente esta parte del Tao influía, en efecto, sobre las acciones cotidianas de la gente. A raíz de esta división, el Tao, aparte de un concepto metafísico, cosmológico y a priori, también podía ser considerado como un objeto concreto, realizable y adquirido por la gente a través de las prácticas de *Shu*. Aquí emerge el punto fundamental de la doctrina de Jia Yi, porque desde aquí analizó de manera detallada el concepto de *Shu*, que se plasmaba, según él, en los elementos morales que funcionarían como orientación de las conductas humanas, los cuales son: *Ren*, *Yi*, *Li*, *Xin*. Evidentemente, esta teoría ya se inclinaba absolutamente hacia la Escuela Confucianista. Se podía entender que lo que intentó hacer Jia Yi no fue más que introducir la teoría de los letrados en el Pensamiento Taoísta Huang-Lao, que siguió ocupando la posición dominante en su tiempo. O, mejor dicho, Jia aprovechó la característica abstracta, pasiva y sobre todo, del “sin forzar” de la Escuela Taoísta, para instalar en ella determinados elementos que representaban los valores de la familia confucianista. Por lo tanto, se notaba que en esta época el mayor cambio de esta escuela no consistió en la ampliación de su teoría, sino se concentró en hacerla más aplicable.

Al contrario del funcionamiento específico de las interpretaciones teóricas de Jia con respecto al taoísmo, el trabajo en marcha en esta época, de desarrollo de los conceptos confucianistas, no solamente tuvo el objeto de conseguirle un reconocimiento político ante los gobernantes, sino

¹²³ Me hace pensar en la división del cristianismo, en la iglesia visible y la invisible.

también de ofrecer a las enseñanzas del *Rito* y del *Yi* de esta escuela un fundamento metafísico, o mejor dicho, divinizar dichos conceptos. Por una parte, éstos se estaban preparando para llegar a ser la ideología política del Tianxia; y por otra parte, las enseñanzas dispondrían de más autoridad y podrían tener una aceptación más profunda y más amplia, tanto entre el pueblo, como entre las clases dominantes. De este modo, la Familia Confucianista podría cumplir sus misiones, tanto de mostrar el talento en la política, como de orientar al pueblo y a la sociedad para aproximarse al estado ideal.

Jia Yi heredó el pensamiento de los confucianistas tradicionales en muchos aspectos. Uno de los más importantes consistió en la idea de mantener la armonía de la sociedad a través del establecimiento del orden. Aunque aseguró la importancia y posición fundamental del pueblo, tanto para el estado, como para el mismo soberano, continuó sosteniendo la distinción ritual entre distintas clases sociales. Por ejemplo, con respecto al traje, estableció estrictas reglas de cómo vestirse para cada grupo social. El propósito de este hecho no fue más que, ordenar que la gente de diferentes clases tendría que poder identificarse y localizarse según la ropa que llevaban. De esta manera, cada uno se colocaba en la posición a que pertenecía y se comportaba como era debido, para evitar los posibles conflictos causados por exceder a las normas o atribuciones.

Pero el planteamiento de establecer el orden venía de los fenómenos desordenados de la sociedad de su época, y principalmente servía para que los inferiores mantuvieran la subordinación respecto a los superiores. En cambio, algunos otros confucianistas intentaron incorporar la teoría confucianista a la política construyendo directamente las normas, pero con fin de complacer a los superiores, sobre todo, al Tianzi-Emperador.

1.1.2. El buen ejemplo de los primeros confucianistas burócratas

El fundador de la Dinastía Han Liu Bang descendía de una familia campesina, se levantó a luchar contra Qin ocupando un cargo menor de su localidad, y aunque al final logró vencer al aristócrata Xiang Yu y consiguió el mando sobre todo el Tianxia, le siguieron faltando la preparación y formación para poder ejercer bien su poder (obviamente tampoco había tenido la educación confucianista). Aparte de ello, una gran parte de los seguidores del mismo Liu, fueron militares sin haber tenido ni la educación básica. Cuando se reunieron en el banquete después de lograr el triunfo final, muchos de ellos se emborracharon y se comportaron como tunantes de la calle. Con todo ello, el Tianzi-Emperador de origen campesino, Liu Bang, no sintió ningún privilegio por ser la cabeza de todo el Tianxia.

En este momento, Shu Suntong¹²⁴ primero estableció una serie de normas rituales en que se indicaban las fórmulas básicas de comportamiento en la Corte, las cuales no eran tan complicadas, ni como las de la Dinastía Qin en sentido de ser estrictas, ni como las de los Zhou en sentido de ser variadas, Shu insistió que los ritos deberían ser prácticos y sencillos conforme a la necesidad y circunstancia de la época, y este hecho al final ganó, a favor de Shu y en general de todos los confucianistas, el aprecio de la parte del Tianzi (Sima, s.f.). A partir de esta prueba, Liu Bang ya no consideró el Rito de la Escuela Confucianista solamente como un conjunto de formalidades nimias. Al mismo tiempo, Shu Suntong se ofreció a emprender la formación de los ritos de veneración para celebrar la construcción del nuevo palacio real. Al tener el permiso del Tianzi-Emperador, Shu eligió unas treinta personas de entre sus discípulos y los confucianistas de la zona del antiguo Reino Lu, que fue el reino originario de Confucio, para hacer las prácticas rituales fuera del palacio (Ibíd).

En el momento de inaugurar la audiencia del soberano, Sima Qian anotó en las *Memorias Históricas*, cómo se colocaban las banderas, armas, carros de caballo, etc., dónde se ponían los funcionarios administrativos y los generales militares según distintas categorías, cuándo todos felicitaban a la vez al Tianzi-Emperador y cuándo se mantenían en silencio. Al final de la ceremonia, Liu se sintió muy satisfecho y dijo: “¡Hasta hoy no sabía qué elevado e ilustre era ser un emperador!”

El Tianzi-Emperador no solo experimentó el privilegio y respeto de ser el mayor gobernante desde los ejercicios rituales tanto cotidianos como ceremoniales, sino también empezó a tener un nuevo conocimiento acerca de las funciones políticas de la doctrina confucianista. A partir de ese momento, Liu Bang le asignó a Shu Suntong cargo cada vez más alto, y le ordenó que diseñara los ritos de distintas actividades y ceremonias, tales como los de la boda, de los sacrificios y los funerales (Ibíd). Éstos justo correspondían a la teoría de Lu Jia, y demostraron lo eficaz de las

¹²⁴ No están registrados las fechas de su nacimiento ni del fallecimiento. De todos modos, fue un personaje polémico en la historia, y se puede decir que fue un confucianista criticado por los demás de la misma familia, pero también contribuyó enormemente a oficializar prácticamente el confucianismo como ideología política de Tianxia. Entró a la Corte, como *Boshi* del confucianismo, durante el reinado del segundo emperador de la Dinastía Qin, justamente cuando estalló el levantamiento de los campesinos. El mensajero hizo llegar la noticia de la rebelión al emperador, y éste preguntó a todos los *Boshi* qué haría. Todo el mundo clasificó este asunto como una rebelión, y Shu contestó que, con la gobernación excelentísima del emperador, esta vez solamente podría ser unos pequeños conflictos locales. De este modo, al complacer al soberano, consiguió salir de la Corte seguro y se escapó inmediatamente. Más tarde, ofreció servicios a varios dirigentes, tales como el rey-marioneta de Chu, Xiang Liang y Xiang Yu, y al final, empezó a servir a Liu Bang. Parece que supo simplemente engatusar a los dirigentes, pero en realidad, se debería calificar como un confucianista que actuaba juzgando la situación. A lo largo de toda la historia china, existieron no pocos eruditos como él, pero había más que insistieron en seguir y obedecer solamente las normas, para lograr lo que consideraban correcto, una parte de ellos incluso pagaron con el precio de la vida. Por la existencia de esta gente y por los éxitos que consiguieron, no considero el poder soberano de la China antigua como absolutista.

ideas confucianistas en “mantener permanentemente el poder” y ofreció otra posibilidad de cómo gobernar “sin montar en el caballo”.

Con respecto a las realidades del inicio de la fundación de la nueva realeza, Shu junto con otros confucianistas contemporáneos, establecieron el régimen ritual en la Corte, de esta manera, corrigieron el desorden causado por la falta tanto de experiencia como de educación de la parte general de los gobernantes. Mientras él demostró la importancia de las enseñanzas rituales y musicales del confucianismo en la Corte, algunos otros pensadores de esta escuela también estaban realizando las prácticas en la sociedad. Uno representante de estos fue Wen Weng.

En los *Registros de Han* (《汉书》) se describe que Wen Weng fue muy trabajador y tuvo amplios conocimientos, aún más sobre los Clásicos Confucianistas. Durante la gobernación del Emperador Jing de Han (汉景帝, 188-141 a.C., empezó el reinado en el año 157 a.C.), Wen llegó a ser magistrado del Área *Shu* (蜀, aproximadamente equivale la zona de la actual Provincia de Sichuan). Al ver que la gente de dicha zona tenía muchas “costumbres salvajes”, eligió unos diez entre sus funcionarios súbditos, primero los educó y luego los mandó a la capital a recibir formación de los *Boshi* de los estudios confucianistas. Unos años después, cuando estos estudiantes acabaron su formación y volvieron a *Shu*, habían logrado un gran avance, y después de examinarlos, Wen les asignó cargos importantes (Ban, s.f.).

Wen no se bastaba con formar solamente a los funcionarios, también estableció academias para dar enseñanza del confucianismo al pueblo. Al principio, tuvo que animarlos a inscribirse librando a los alumnos de pagar los impuestos, poco a poco, todo el pueblo se sentía glorioso por ser educado y *Shu* se convirtió en el lugar que contaba con más eruditos del momento. Más tarde, los gobiernos administrativos de muchos lugares imitaron al modo de *Shu* y fundaron academias locales (Ibíd).

Es decir, Wen Weng, por una parte, ayudó al pueblo a reconocer la importancia de tener educación y se esforzó a extender lo más posible los conocimientos confucianistas mediante la creación de academias públicas. Y, por otra parte, vinculó por primera vez la enseñanza confucianista con la selección y obtención de cargos públicos. De este modo, antes de obtener el reconocimiento político de la parte del poder central, el Pensamiento Confucianista había ganado un recibimiento más amplio entre las gentes. Todo ello sirvió de una gran preparación previa para que el confucianismo se convirtiera en la ideología política de Tianxia.

1.2. La interpretación de Dong Zhongshu sobre la relación entre el Cielo y el hombre

Al pasar apenas setenta años bajo la gobernación de los Tianzi-Emperador de la Dinastía Han, se notó que la política de “gobernar sin forzar” propuesta por los taoístas Huang-Lao, de verdad había creado un ambiente agradable para el desarrollo económico y con ello, las condiciones de vida del pueblo también habían logrado una mejora relevante. Cuando subió al trono el séptimo Tianzi-Emperador Liu Che (刘彻), que también fue conocido como el Emperador Wu de Han¹²⁵, “todo el pueblo podía mantenerse si no padecía ninguna sequía ni inundaciones, hasta los graneros de barrios más apartados estaban llenos de cereales y muchísimas mercancías y riquezas sobraban en los almacenes (Sima, s.f.)¹²⁶”. Sin embargo, debajo de la apariencia próspera se escondieron numerosas crisis políticas y sociales, y éstas vinieron tanto del interior como del exterior.

Dentro del Tianxia se apareció nuevamente el problema causado por el feudalismo, mejor dicho, las amenazas representadas por los reyes y señores feudales acosaban constantemente a la realeza central. En la época del Emperador Jing estalló la famosa Insurrección de los Siete Reinos, que había sido la rebelión de mayor escala, pero no la única. Aunque los reinos feudales de la Dinastía Han ya no eran tan independientes del poder y la administración de la metrópoli, como el caso de la época de Zhou Occidental, todavía podían fortalecerse económicamente, poblarse y extender su territorio, y al final llegaron a tener la capacidad de independizarse y enfrentarse a la realeza de Han. Así que algunos reyes y señores feudales se habían convertido en los enemigos posibles del Tianzi-Emperador. En realidad, muchos investigadores echaron la culpa de este problema a la ejecución del Pensamiento Huang-Lao como la ideología política de una soberanía tan extensa territorialmente y con tantos feudos, dado que el principio más relevante de esta rama del Taoísmo no era más que “gobernar sin forzar”, cuya consecuencia con respecto al problema de los feudos se representaba en la excesiva autonomía de cada uno¹²⁷. De este modo, según estos

¹²⁵ Emperador Wu de Han, en chino: “汉武帝 (Han Wudi)”, ya he comentado que se trata del título póstumo de dicho soberano, significa el “emperador valeroso”. Debido a las defensas, exploraciones y hasta expansiones positivas del emperador, logró este título cuando falleció. Los títulos póstumos se determinaban rindiendo homenaje a los soberanos o a los que ocuparon altos cargos, curiosamente, algunos de ellos no correspondían al carácter verdadero del concedido, pero el otorgamiento del Wudi no se encuentra entre estos casos.

¹²⁶ Este contenido es sacado del Capítulo de *la Ley de Pingzhun*. “Pingzhun” significa “uniforme”, esta ley se dedicaba a mantener el equilibrio del precio de los productos y mercancías y evitar las transacciones monopolísticas de los grandes comerciantes en el ámbito de todo el país, o mejor dicho, de todos los lugares en que ejercía el Régimen de Condados.

¹²⁷ Esta idea representa al punto de vista de muchos investigadores, tanto del tiempo moderno, como del tiempo más atrás, por ejemplo, la Dra. Li Guojuan (李国娟), también investigó las causas de la sustitución del confucianismo al Pensamiento Huang-Lao como la ideología oficial durante el reinado del Wudi. Creyó

investigadores, el Tianzi-Emperador exigía urgentemente que su autoridad absoluta lograra una gran elevación y que se fortaleciera su realeza.

Pero cabe notar que la época en que se realizó esta transformación ideológica radical, fue durante el reinado del Emperador Wu de Han, quien fue considerado como uno de los más grandes emperadores de la historia china, tanto por la potencia militar, como por la economía. Con respecto a las relaciones tensas con los feudos, debe decirse que la situación entonces no tenía nada que ver con los últimos tiempos turbulentos de la Dinastía Zhou Oeste. A lo que se enfrentó el Emperador Wu, sin duda ninguna, fue mucho mejor que la situación de sus últimos antecedentes de la misma Dinastía Han. De este modo, si hubiera sido el motivo que propusieron los investigadores, tanto el Emperador Wen como el Jing deberían haber pensado en cambiar la política gubernamental e intentar recurrir a algunas de las nuevas ideologías que le pudieran ayudar a fortalecer el poder central. Pero esto no ocurrió, hasta que llegó el momento de que tanto la soberanía como el país mismo habían logrado un buen desarrollo en diversos aspectos. Además, podemos señalar otra hipótesis aquí, pues si la metrópoli hubiera podido aumentar su poder y colocarlo por encima del poder feudal a través de las indicaciones ideológicas, la Dinastía Zhou no habría llegado a la decadencia tampoco.

Por ello, no es difícil descubrir que, la sustitución de la ideología política tuvo que ser una necesidad para fortalecer la soberanía. En otras palabras, la nueva ideología tendría que servir de una manera más eficaz para cumplir acertadamente las demandas del Tianzi-Emperador, pues la anterior evidentemente ya no era suficiente para llevar a cabo su diseño con respecto al poder político. Entonces, el punto decisivo consiste en preguntarse: ¿Cuál fue la necesidad urgente del soberano? y ¿cuáles fueron las funciones que debería tener el nuevo pensamiento político en relación con la solución del problema de la soberanía?

Con respecto a la frontera de este Tianxia, desde los últimos años de la Dinastía Qin, los pueblos que se ubicaban en el norte de China ya empezaron a sufrir invasiones y hostigamientos incesantes provenientes de la parte de los Xiongnu y otras tribus nómadas. Frente a la actitud de fuerza de Qin, además, también con la magnífica obra protectora que empezó su construcción durante aquella época, la Gran Muralla, estos enemigos no llegaron a causar grandes pérdidas a los pueblos chinos. Sin embargo, al llegar al tiempo de la gobernación del Gaozu de la Dinastía Han, las realidades circunstanciales de la post-guerra no permitieron que se iniciaran las batallas. Por otro lado, ideológicamente la política de “sin forzar” de los taoístas Huang-Lao tampoco favoreció que enviasen militares a las fronteras a luchar fuertemente contra los invasores, porque esta estrategia

que el Pensamiento Huang-Lao “evidentemente condujo a que la autoridad de los señores feudales creciera y que el prestigio del Tianzi disminuyera”.

no consordaba con la idea de “dejar al pueblo a recuperarse”. Pero las políticas ejecutadas de conseguir la paz mediante relaciones matrimoniales y la apertura de mercados bilaterales, no podían resolver completamente este problema de frontera; por contrario, al observar la debilidad de los Han, los Xiongnu molestaban cada vez con más frecuencia a los pueblos limítrofes.

Aparte de estas problemáticas que amenazaban directamente a la realeza, las cuestiones sociales, tales como enormes brechas entre pobres y ricos y el incumplimiento de trabajo de los funcionarios, también generaron una serie de problemas sociales, con los cuales se demostraba la ineficacia del Pensamiento Huang-Lao en la gobernación. Aún así, esto no significaba que el equipo del Gaozu eligiera un camino incorrecto al inicio de la gestión de los asuntos de este Tianxia. Al contrario, en realidad la doctrina de esta escuela había sido la más apta entre todos los pensamientos existentes de aquella época. Lo único es que, desde el establecimiento de la Dinastía Han, o mejor dicho, desde que Liu Bang se convirtió en el Tianzi-Emperador, la realeza había logrado construirse por el momento pero, tanto la estructura del gobierno, como el mismo hecho de gobernación, todavía estaban en proceso de crecimiento. Es decir, todos los elementos dentro del cuerpo de la máquina de este Tianxia se podían considerar como variables, se movían, se influían, se adaptaban, se chocaban, incluso se mataban (hasta el mismo poder del Tianzi-Emperador parecía que tenía su posición dominante estable). Sin embargo, la estabilidad también se contaba entre una de las metas que el soberano deseaba conseguir.

Apenas setenta años después, el Emperador Wu de Han implementó una serie de políticas, entre las que destacaron las nacionalizaciones de la tierra, de la industria metalúrgica, de la industria salina y del derecho de acuñación, para disminuir lo más posible las diferencias económicas entre distintas clases sociales. Y aún más relevante, el Tianzi publicó una ley para abolir el mayorazgo, que consistió en eliminar la posibilidad de que el único heredero de los antiguos señores feudales pudiera conseguir el poder entero de su padre y fortalecerlo. Así que los hijos pequeños de los señores, que eran mayores en número, gracias a la nueva ley, podrían conseguir su propio feudo, aunque fuera pequeño y cuyos asuntos tuvieran que ser gestionados por los administradores funcionarios, que no iban a oponerse a la ejecución de esta ley. De este modo, el Emperador Wu estuvo consolidando su propio poder sin causar ninguna insurrección. Todos estos hechos nos informan de que, acumulando la fuerza del poder central, al llegar a la época del reinado de Wudi, ya se cumplían los requisitos para que el Tianzi-Emperador pudiera reclamar tener su poder fuerte, estable y único dentro de su propio territorio.

Esta información se podría interpretar como la conciencia del soberano de tener el Tianxia en orden y armonía, y aún más importante, se debería entender como una insistencia en tener los elementos, y cada uno de ellos, bien determinados y colocados para evitar la repetida aparición de

las variables posibles y peligrosas. Esto también contesta las preguntas que se propusieron antes, y muestra que la necesidad urgente del soberano en esta época no fue sino establecer el orden real en el ejercicio del poder.

En realidad, Wudi reconoció perfectamente que, aparte de los medios coercitivos, se necesitaría un sistema ideológico conforme a la necesidad de establecer una realeza unida y fuerte, y se vio obligado a buscar otra ideología política que pudiera sustituir al Pensamiento Huang-Lao para servir mejor a la necesidad de la realeza. Por lo tanto, en el año 134 a.C.¹²⁸, el Emperador Wu publicó un edicto que se dirigió al público, sobre todo a los intelectuales, pidiendo contramedidas con relación a una serie de preguntas acerca de la búsqueda de la orientación estratégica política. Dong Zhongshu (董仲舒, 179-104 a.C.), siendo *Boshi* y dedicándose a los estudios confucianistas, fue recomendado como representante de los intelectuales, para contestar las preguntas que hizo el Tianzi en el edicto. En dicho papel, el Tianzi-Emperador primero expresó “el supremo cargo y la máxima responsabilidad” que ostentaba y se preocupaba tanto por ello que “no podía estar quieto ni por el día ni por la noche (Ban, s.f.)”. Lo que quería saber fue: “¿Qué podría hacer para seguir manifestando los grandes proyectos y excelentísimas virtudes heredados de los antecesores emperadores?, los cuales eran tan hermosos que podían ser comparables con los de Yao, Shun y los reyes sabios” (Ibíd). También insistió en que lo que pedía no eran unas estrategias políticas concretas, sino que necesitaba “la clave del supremo Tao y las últimas palabras de las teorías” (Ibíd). Y al final prometió leer él mismo el informe, por lo que esperó que Dong se lo “tomara en serio y hablase libremente sin tener miedo” (Ibíd).

En resumen, en este acontecimiento lo que buscaba el gobernante no era más que una medida sistemática y filosófica que resumiera las lecciones del pasado y que pudiese solucionar los problemas reales de la actualidad, que obviamente se concretaba en su voluntad de establecer el orden permanente en la gobernación. No obstante, pidió que, más allá de esto, con esta medida misma también podría garantizarse la estabilidad y prosperidad del futuro. Por supuesto, la respuesta ofrecida por el confucianista Dong llegó a la altura de las expectativas, y sobre todo, acertó precisamente a lo esperado por el Tianzi-Emperador y cumplió absolutamente las necesidades de la realeza.

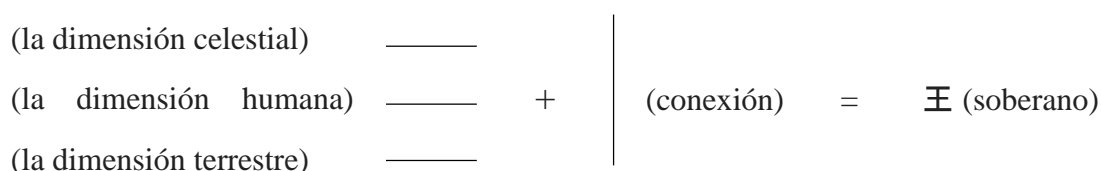
¹²⁸ Este año fue muy importante para el Emperador Wu de Han, porque falleció su abuela la mencionada Emperatriz Dou, quien fue la verdadera mandataria durante los primeros seis años (140-134 a.C.) del reinado del Tianzi, que heredó el poder con 16 años. La emperatriz abuela fue partidaria leal del Pensamiento Huang-Lao, por eso, las reformas ideológicas solo podrían empezar después de su fallecimiento.

1.2.1. En la teoría

Dong Zhongshu en total entregó al Emperador Wu tres textos como su respuesta con relación al edicto. Las ideas principales de estos textos se pueden resumir en los siguientes aspectos: primero, las relaciones mutuas entre el Dios Cielo y el hombre, pues de allí viene el poder legítimo unificado y centralizado del Tianzi; segundo, la importancia de la unificación cultural y filosófica en el establecimiento de una ideología nacional, lo que serviría para garantizar y mantener el poder unificado y centralizado del emperador.

Ya está claro que, en la conciencia de los chinos antiguos, la divinidad se concentraba principalmente en la noción del “Cielo”. Por eso, Dong, al igual que mucho otros teóricos, introdujo el “Cielo” e incorporó los conceptos como el Yin y el Yang y los cinco elementos esenciales a su teoría, para argumentar la legitimación tanto de las realidades políticas, como de la vida ética.

Primero, Dong aseguró que el Tianzi recibía el poder de parte del Dios Cielo, y el Tianxia pertenecía a Tianzi. El confucianista propuso que los hombres podían recibir el orden del Dios Cielo, porque lo creían y lo respetaban. Buena prueba de ello la encontró en que el soberano (王, se pronuncia como wáng) podría recibir tal responsabilidad porque servía de emisario entre las distintas dimensiones del universo. Lo explicó según la escritura de la palabra “soberano”, pues dice: “los antiguos que crearon las letras, hicieron que el soberano apareciese como la conexión entre tres dimensiones paralelas. Éstas tres relativamente son el Cielo, la Tierra y el Hombre, siendo este último el que las conecta, y conoce su Tao”¹²⁹.



En el sistema de Dong, el Cielo disponía simultáneamente de la naturaleza divina y material,

¹²⁹ Dong, Zhongshu, *Rocío Exuberante de los Anales de las Primaveras y Otoños*, Capítulo de “lo que hace el hombre, el Cielo” (《春秋繁露 为人者天》). La traducción del título de esta obra viene de la traducción del chino “*Chunqiu Fanlu*” al inglés, que se pone “*Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*”. Ésta fue una traducción absolutamente literal, yo preferiría traducirlo como “*Innumerable Gozados Conseguídos de los Anales de las Primaveras y Otoños*”. En la *Crónica de Dong Zhongshu* de los *Registros de Han*, se comprobó que “Dong aseguró que los *Anales de las Primaveras y Otoños* contaba, las obtenciones y pérdidas de la historia”. El gran confucianista de la Dinastía Tang, Jia Gongyan (贾公彦) comentó: “Dong Zhongshu de la Dinastía Han Anterior hizo *Chunqiu* (los *Anales de las Primaveras y Otoños*) *Fanlu*, ‘fan’ significa ‘múltiple’, ‘lu’ significa ‘nutrir’, analizar los *Anales de las Primaveras y Otoños*, se disfrutaba mucho.” Se cree que esta obra del Maestro Dong fue un análisis y desarrollo de los *Anales de las Primaveras y Otoños*.

“el Cielo (divino) cuenta con diez puntos: el Cielo (material) ocupa un punto, la Tierra ocupa uno; el Yin habita un punto, el Yang otro; el fuego, la madera, el metal, el agua y la tierra cada uno mantiene un punto; el ser humano reside en el otro, estos diez puntos forman parte del Dios Cielo”. Es decir, Dong creyó que el hombre, siendo una parte del cosmos, componía el mundo físico que estaba bajo el Cielo natural, junto con otros elementos, tanto materiales, como éticos, verificando de nuevo el mando absoluto del Cielo divino sobre el mundo.

Con esta teoría Dong Zhongshu también tuvo el objetivo de asimilar la estructura del mundo humano con la del mundo divino, para que pudiera sostener sus argumentos sobre las reflexiones mutuas entre ambas partes y sus colaboraciones. Este hecho, consiste en incluir todos los elementos, tales como el tiempo, la materia, el hombre y la política, en un sistema cosmológico-humano; y dentro de éste, todas las partes mantienen la promoción y restricción mutuas. Todo esto sirve de fundamento para las administraciones del Tianxia (Li, 2008, p. 154).

De este modo, al estar conectadas la divinidad y la humanidad, el soberano terrenal también conseguía su base teórica. Lo que faltaba solo era la argumentación de la legitimación del poder específico de los gobernantes de Han. Por eso, Dong planificó de nuevo otro proyecto para sostener teóricamente la realeza de la Dinastía Han. Dicho plan se podría resumir como “encargarse de la misión, cambiar de régimen” (受命改制). El confucianista destacó que el poder obtenido por el soberano no fue de ninguna manera la extensión del poder de la dinastía pasada, sino que lo había conseguido por la autorización directa del Cielo. Por ello, “quien recibe la herencia del padre, debe seguir su voluntad; y el que recibe la orden del soberano, tiene que seguir su mando; recibir la misión del Cielo es lo mismo (Dong, s.f.)”. Es decir, Dong siguió declarando que la coronación de los emperadores de la Dinastía Han fue la consecuencia de que el Dios Cielo se desvinculó de los soberanos anteriores y otorgó la realeza a otra familia distinta. Para dilucidar la autoridad del Dios Cielo sobre todo el mundo y, al mismo tiempo, para expresar al otorgante la voluntad de recibir y hacer buen uso del poder logrado, el Tianzi-Emperador tendría que “trasladar su residencia al nuevo lugar, volver a diseñar el título, renovar el calendario, cambiar el color del traje (Ibíd)”. De este modo, el confucianista no solo llegó a construir satisfactoriamente un sistema teórico capaz de legitimar la soberanía, sino también llegó a ampliarlo a la vista del pueblo mediante la aplicación del cambio físico de todos los regímenes de gobierno, en la práctica.

Sin embargo, se notaba claramente que, en la teoría de Dong de legitimar la realeza escondía la posibilidad de engrandecer indefinidamente el poder soberano. Esto significaba que, con respecto al pueblo, existiría el peligro de sufrir otra vez la tiranía tal como sucedió en la Dinastía Qin; y en relación al Tianzi-Emperador, también existiría la ocasión de perder su soberanía completamente igual que los de Qin. Por lo tanto, Dong volvió a proponer la re-verificación de la Virtud del

confucianismo de los tiempos Pre-Qin, para establecer un enlace fuerte entre el pueblo y el Dios Cielo, que serviría para limitar de cierto modo la dilatación del poder.

En las doctrinas tradicionales de la Escuela Confucianista, se destacó la importancia de la función verificadora de la Virtud heredada de los de Zhou. Pero lamentablemente, igual que muchas otras ideas de dicha familia, los maestros de aquella época no fueron capaces de ofrecerles ninguna medida concreta para practicarla en realidad. Por fin, al pasar siglos, Dong Zhongshu presentó en los tres textos que entregó al Emperador Wu, su teoría sobre las “catástrofes y visiones beatíficas”: Primero, tenía propósito de defender la dignidad del Dios Cielo, y por su control absoluto sobre el mundo, su autoridad podría colocarse hasta encima de la naturaleza. Por eso, la actitud y los sentimientos del Dios Cielo con respecto al mundo humano, todos los gustos y enfados de este se mostraban por medio de fenómenos visibles, tales como las calamidades naturales o la astrología.

Por otro lado, Dong volvió a introducir la teoría tradicional en la que sostuvo que el Dios Cielo confería la soberanía a alguien para que éste gobernara al pueblo. Aunque se podría entender que el pueblo o los súbditos funcionarios recibían el mando del soberano, en realidad, el motivo por el que el Dios Cielo estableció y asignó a alguien el “cargo” de Tianzi-Emperador no fue más que seleccionar a un administrador que ofreciera servicios públicos al pueblo (Ibíd). Por eso, en el diseño de los confucianistas, el Dios Cielo exigió que el soberano amara a todos los pueblos del Tianxia y los gobernara con la Virtud.

Y al final, Dong combinó su teoría de apariencia de fenómenos naturales con la gobernación que recibiría el pueblo. Es decir, la divinidad se quedaría satisfecha si el soberano terrestre cumplía su misión de realizar una gobernación moral y, de este modo, iba a aparecer mediante algunas buenas señales, tales como la recolección de rica cosecha, el florecimiento de las plantas o lluvias necesarias; en cambio, si el Tianzi-Emperador no había gobernado al pueblo con la Virtud, antes de sufrir un alzamiento popular, el Dios Cielo daría señales negativas como inundaciones, plagas de insectos o la aparición de cometas, etc.

En otras palabras, Dong Zhongshu conoció perfectamente el mayor peligro, tanto para la realeza, como para el pueblo, que vendría de la falta de restricción del mundo humano sobre el poder real. La extensión excesiva del poder causaría, sin duda alguna, el sufrimiento del pueblo, y al final, aparecería la fuerza rebelde que subvertiría el orden social y aún más grave, que echará abajo la gobernación dinástica. De este modo, Dong se vio obligado recurrir de nuevo a la fuerza divina para defender el derecho del pueblo, de la cual igualmente nacía el legítimo poder del Tianzi-Emperador plebeyo. Así el confucianista por fin completó teóricamente el sistema en el que se cumpliría el procedimiento de legitimar y limitar el poder político entre las tres partes del

Cielo Divino, de la realeza y de los hombres. Quedaba pendiente la realización del concepto metafísico confucianista, la Virtud.

La Virtud, como la meta de la enseñanza confucianista, representa la vía por la que el Tianxia puede llegar al estado ideal y mantener la mayor armonía entre sus distintos miembros. En concreto, según Dong Zhongshu, se realizaría mediante la ejecución de los “Tres Principios” (三綱) y “Cinco Elementos” (五常). Cabe notar que estos últimos no se referían a los cinco elementos esenciales, pues consistían en los cinco conceptos morales: *Ren* (bondad), *Yi* (lealtad y justicia), *Li* (el Rito), *Zhi* (sabiduría) y *Xin* (fidelidad). La enseñanza de Dong en esta parte no tenía diferencia con las de sus antecesores. Por una parte, continuó las explicaciones de Lu Jia, ideológicamente mantuvo los lazos de los ejercicios morales con la cosmología para garantizar su aplicación por el Tianzi; y por otra parte, esencialmente prosiguió la tradición de esta escuela y estimuló al gobernante a tomar una serie de medidas para que el pueblo viviera cómodo y feliz, tales como cobrar impuestos en una cantidad moderada, rebajar la intensidad de los castigos, o limitar las actividades especulativas de los comerciantes.

Los “Tres Principios” consistían en los fundamentos que hay que seguir para tratar las tres relaciones principales dentro de la sociedad, las cuales eran: las que hay entre padre e hijo, entre marido y mujer, y entre soberano y súbdito. Respectivamente, correspondían a las relaciones entre el superior e inferior, el masculino (*Yang*) y el femenino (*Yin*), y por último, el distinguido y el humilde. No cabe duda de que, en estos principios, el padre, el soberano y el marido ocupaban la posición dominante, y por contrario, lo que el hijo, el súbdito y la mujer solo tenían que obedecer. Dong Zhongshu estableció de esta manera el dominio absoluto de los poderes monárquico, patriarcal y marital, y elevó el orden jerárquico, tanto ético como político, a ser las leyes fundamentales del universo.

Los “Tres Principios” se consideraban como bases teóricas para mantener el orden, lo que representa el mejor estado de la sociedad según la doctrina confucianista, pero del mismo modo también cumplían perfectamente la necesidad urgente del Emperador Wu. Cabe destacar que esta noción al principio no fue propuesta por los confucianistas, sino por el Legalista Han Fei (Han, s.f.)¹³⁰. Efectivamente establecer el régimen jerárquico se reconocía como la manera más eficaz en fundar y fortalecer el poder de un Estado según la idea de la Gran Unificación. Por ello, los Legalistas, sobre todo los que sirvieron para el Reino y más tarde el Imperio Qin, propusieron e insistieron en la aplicación de estos principios. Por supuesto, los confucianistas también apoyaron

¹³⁰ Propuso por primera vez que: “Los súbditos se ofrecen al soberano, los hijos se ofrecen al padre, la mujer se ofrece al marido, cuando estas tres relaciones se quedan armónicas, el Tianxia estará bien gobernado; si se quedan desacordes, el Tianxia estará desordenado”.

mantener el orden y pretendieron realizarlo de tal modo “que el gobernante se comporte como gobernante; que los funcionarios se comporten como funcionarios; que los padres se comporten como padres; que los hijos se comporten como hijos”, pero en esta medida no se destacó de ninguna manera la obediencia absoluta, sino que solamente se estableció el buen cumplimiento de su función, tanto familiar como social. Por una parte, con esta teoría tradicional no se habían presentado ninguna medida concreta con la que solucionar los sugeridos desordenes, ni se había explicado cuál sería la función de cada una de las personas. Y por otro lado, cabe notar que el concepto del orden sostenido por ambas partes también variaba. Lo que los confucianistas tradicionales querían conseguir del orden era la armonía del Tianxia, pero al llegar al tiempo del Emperador Wu, mantener el Tianxia pacífico sin caos solo formaba parte de su voluntad con respecto a la gobernación.

Por un motivo muy importante, el poder político de la Dinastía Han, no fue institucionalmente ningún modo la extensión o prórroga del feudalismo de los tiempos Pre-Qin, sino una continuación de la Gran Unificación Imperial de la Dinastía Qin. Por eso, según los teóricos, la planificación propuesta por la Escuela Legalista a favor del poder centralizado de los emperadores de Qin debería ser ahora todavía más aplicable y también más eficaz; y por la parte del soberano, siendo heredero de un poder más amplio, más fuerte, y más centralizado, inevitablemente se insistió en conservar y aún desarrollar el mismo modelo gubernamental. Por ello, los confucianistas de la Dinastía Han, sobre todo, en esta época en que la soberanía todavía era capaz de fortalecer su poder, debían introducir en cierto modo una parte del pensamiento Legalista, para que les sirviera de buena inspiración tanto teórica como práctica. En efecto, reunir y aplicar las teorías de las otras escuelas en la doctrina de los Letrados fue una de las reformas más relevantes que realizaron el Maestro Dong y otros confucianistas de la Dinastía Han con respecto al pensamiento de esta familia. Entendían perfectamente que tendrían que obtener el reconocimiento y aceptación de la realeza para poder llevar sus ideas a la práctica; si no, no servirían para nada sus teorías, aunque fueran sagradas.

Buena prueba de esta transición se encuentra en el “*Libro de los Ritos*”. Un capítulo muy significativo fue el nombrado “*El Gran Tao ha Desaparecido*”. Por el título ya se entendía que se dedicaría a la enseñanza del Rito en la época en que el Tao ideal ya no existía. Los confucianistas de los períodos de las Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes, se remontaban siempre a la época en que gobernaron los Tianzi “Sagrados” (堯, Sheng) y anhelaban volver a vivir bajo el régimen de Tianxia- Reinos-Familia. Pero a partir de Qin Shihuang, el poder de la Gran Unificación con el dominio imperial-burocrático se había establecido. Con ello los confucianistas de la Dinastía Han, en comparación con los tradicionales, conocieron un gran cambio. En concreto,

empezaron a considerar los problemas políticos dentro del marco del poder centralizado, y a asumir las teorías de otros sistemas ideológicos, que contribuirían a mantener la existencia de la realeza. Mientras tanto, ésta misma les garantizaría poder asegurar la posición dominante de la teoría confucianista.

Con respeto al último tema, Dong Zhongshu se esforzó otra vez en encadenar fuertemente el destino de la escuela a la que pertenecía con el desarrollo del poder del Tianxia. Aparte de comentar las relaciones entre la Divinidad y el mundo humano, el Dios Cielo y el Hijo del Cielo, destacó otro factor importante para establecer la ideología de un Estado unificado, la cual correspondía completamente a la idea del Emperador Wu de Han. Dicho factor consistió en la unificación tanto en la cultura como en el pensamiento. Los comentarios del Maestro Dong se basaron en los *Clásicos* de la Escuela Confucianista y venían, sobre todo, de *los Anales de las Primaveras y Otoños*. En la respuesta al edicto del Emperador Wu, Dong insistió:

“La Gran Unificación en *los Anales de las Primaveras y Otoños*, trata de la verdad entre el Cielo y la Tierra, también es el principio reconocido tanto por los antiguos como por los contemporáneos. Hoy en día, los maestros enseñan distintas cosas, la gente discute de diferentes maneras, las cien escuelas todas disponen de su propia medida, e indican distintos objetos; por este motivo, los soberanos que se colocan encima tampoco manejan la normativa unificada y al final es la causa de que varíen las leyes y regímenes, y el resultado de ello ha sido que el pueblo acaba sin saber qué disciplina debe observar. Creo que las materias ajenas a los seis Clásicos, y los estudios incompatibles con los de Confucio, deberían ser prohibidos y detenido su desarrollo. Una vez que desaparezca la doctrina heterodoxa, el sistema intelectual logrará la unificación y las leyes también quedarán claras. De este modo, el pueblo ya sabrá a qué debe obedecer” (Ban, s.f.).

El primer punto destacado de este párrafo fue que el maestro transformó la Gran Unificación que deseaba el soberano en “la verdad entre el Cielo y la Tierra”, hasta que llegara a ser una rutina reconocida, aceptada y llevada a cabo entre todos los seres humanos y divinos. De hecho, esta gran transformación del poder fue resultado de una serie de sucesos, pero no fue una consecuencia fortuita.

El Sistema Tianxia disolvió con el desprestigio de la familia Zhou tanto la causa como la consecuencia de ello, que no fue más que la ascendente búsqueda de la potencia material, en lugar del antiguo ideal moral. Así resultó que los poderes relativamente paralelos estuvieron en tensión durante siglos. En realidad, la idea de la Gran Unificación, que realizó Qin Shihuang, fue la aspiración de los reyes de muchas generaciones de Qin y obviamente también por los señores de todos otros reinos. Esta idea, de todas formas, nació de la necesidad de cesar las disputas entre los

Siete Reinos Hegemónicos. Es decir, la Gran Unificación se hizo la meta última y única del poder político. Por ello, lo que Liu Bang, Xiang Yu u otros líderes de la rebelión deseaban al principio, de verdad, fue la paz, la justicia y la dignidad, pero al final, todos acabaron luchando por el poder supremo y unificado, y tratándolo como la garantía única para realizar la gobernación. La institución gubernativa de la Gran Unificación, aparte de ser el objetivo, ya se consideró más como la base material de la existencia de un buen gobierno. Mientras tanto, este gobierno de ninguna manera podía estar en mano de “un jefe de los señores hegemónicos”, sino que debía tener mando un único “emperador”, absolutamente superior a todos los demás. Y en esta reflexión y ambición se destacaron más durante el reinado del Emperador Wu de Han. De este modo, el concepto de la Gran Unificación se convirtió en algo más que una necesidad política, y pasó a ser una verdad a priori. Este tema tiene una importancia extraordinaria para entender el desarrollo del poder soberano de la Antigua China.

La palabra “China” en el idioma chino corresponde a una palabra combinada por dos caracteres simbólicos, que son “中” (pronunciación: Zhong, significado: *centro*) y “国” (pronunciación: Guo, significado: *país*), cuyo significado suele ser interpretado como el País o el Estado Central. El registro posiblemente más antiguo sobre dicha palabra fue la inscripción en un objeto de bronce de la Dinastía Zhou¹³¹, en el que se leían los méritos que habían conseguido el Tianzi Señor Cheng de esta dinastía. También se mencionaba la historia de que el Señor Wu estableció el Régimen Tianxia. Entre todos aquellos destacaron las palabras “el Señor Wu arrebató Shang, y comunicó con el Dios Cielo con la ceremonia de sacrificio, diciendo que ‘trato este lugar como el centro de Tianxia y gobierno al pueblo de todo el Tianxia’: Aquí se muestra la Palabra *Zhongguo* como más tarde apareció cerca del siglo XI antes de Cristo. Aún más importante, “China” en este momento se debía entender como “el centro de todos los reinos debajo del Tianxia”.

Durante los siguientes siglos, como se ha presentado anteriormente, se ejercía el feudalismo, con características del Régimen Tianxia, en todo el ámbito de la cultura basada en el Rito y la Música. No cabe ninguna duda de que en este momento el sistema gubernamental estaba compuesto por el poder central del Tianzi y el de los señores feudales, cuyas administraciones en realidad eran relativamente independientes del mando del mismo Tianzi. Es decir, durante aproximadamente cuatro siglos, no existían más que el Tianxia y los feudos, y además, los únicos enlaces que mantenían entre ellos fueron las relaciones familiares (bien por la consanguinidad, bien por matrimonio) y el reconocimiento común del sistema del Rito. Después, con la incesante

¹³¹ Se trata de una botella de vino hecha de bronce, fue descubierto en la Ciudad Baoji (宝鸡) de la Provincia Shaanxi (陕西) de China en el año 1963. Un residente encontró este objeto debajo de la tierra en el patio de su casa y lo vendió a la Estación de Reciclaje como un objeto de bronce normal. Afortunadamente esta reliquia antigua fue vista por un investigador del Museo de Baoji y lo salvó.

ruptura de las relaciones consanguíneas y la decadencia cada vez más notable del respeto al Rito, el modelo de Tianxia como una institución política fue sustituido por varios reinos absolutamente independientes y cada vez menos restringidos por la fuerza moral de la tradición. Al final, se convirtieron en unos reinos inestables que se combatían entre sí.

Todos estos reyes anunciaron que querían e intentaron recuperar la totalidad del Tianxia y ejercer la gobernación del Tianzi. Sin embargo, la mayoría de aquellos solamente tenían como objeto conquistar los reinos rivales y extender su soberanía. El triunfador de todas estas luchas fue el Rey de Qin, quien no solamente consiguió vencer a todos los otros reyes y convertirse en el dueño único del Tianxia, sino también logró la Gran Unificación, tanto en las reformas de la institución política y administrativa del gobierno, como en la elaboración de las normas de conducta para el pueblo. Obviamente, en esta etapa también se completaron una serie de hechos que fortalecieron constantemente la unificación de todos los pueblos de este ámbito cultural durante los siglos posteriores. Entre ellos se destacaron la unificación de la escritura, de la moneda y de los sistemas de pesas y medidas. Aparte de éstos, el nuevo dueño del Tianxia también intentó limitar el desarrollo de las distintas escuelas filosóficas, con fin de llegar a controlar el pensamiento del pueblo, sobre todo, de los intelectuales, para que sus ideas cuadrasen con las teorías del nuevo sistema soberano.

Solamente transcurridos unos veinte años, Qin fue derrocada, y el fundador de la nueva Dinastía Han, Liu Bang, heredó de su antecesor la soberanía física, y aún más importante, la ideología de mantener el poder centralizado. Sin embargo, debido a la escasa fuerza armada que tenía, se vio obligado restaurar el Régimen de Tianxia. En realidad, no es difícil descubrir que, en aquella época, la situación de Liu Bang, en muchos aspectos era exactamente igual que las circunstancias del Señor Wu de Zhou cuando éste llegó a vencer a El Cruel de Shang y definió el Sistema Tianxia. Liu Bang también ganó a su rival Xiang Yu por el apoyo de varios “señores¹³²”, quienes al final recibieron un feudo como premio por haber luchado por el Tianzi junto con las familias de éste. De este modo, nació el Régimen de Reinos y Condados, una combinación del Sistema Tianxia y la soberanía centralizada. Cabe destacar que en los primeros años de la Dinastía Han, el Régimen

¹³² Querría añadir un comentario aquí, sobre el triunfo de Liu Bang. No dudo que Liu Bang tuviera muchas características positivas que determinaron su triunfo en las batallas contra el heredero aristocrático del Antiguo Reino Chu, por ejemplo, según los comentarios en las Memorias Históricas, fue modesto y escuchaba y seguía a sus consejeros. Sin embargo, no le considero como una persona con grandes virtudes, por lo menos, no la fue según lo habitual en los confucianistas, porque con fin de lograr el triunfo y para mantenerse vivo, abandonó a su esposa y a su padre en el camino de la huida de Xiang Yu, hasta quiso abandonar a sus hijos para que el carro de caballos corriera más rápido, menos mal que le detuvo la gente a su alrededor. Entonces, aunque la situación política real se pareció a la época del comienzo de Zhou, lo que le faltaba más (que también sería el elemento más importante del Tianxia), fue la Virtud. Aunque no encuentro ninguna crítica sobre este punto, podría proponer una hipótesis sobre ello: el Sistema Tianxia no pudo desplegar su función absoluta por la falta significativa del gobernante.

de Tianxia ocupó más espacio en la política, dada la insuficiente fuerza que tenía el “emperador” en su lucha de años contra el grupo de Xiang. Es decir, en este momento, el Tianxia tenía menos poder y correspondientemente, los reyes y señores, relativamente disponían de más autoridad en las cuestiones de su propio feudo. Pero la situación cambiaba poco a poco: al llegar aproximadamente a mediados de la Dinastía Han Occidental, las fuerzas locales fueron exterminadas por el poder central. La ansiedad por el poder superior y el miedo por ser subvertido por las crecientes amenazas locales, apremiaron al Tianzi a la obtención del poder centralizado. Así que, cerca de la época del dominio del Emperador Wu de Han, la imagen del Sistema Tianxia se veía cada día más borrosa y al contrario, la soberanía centralista quedó destacada.

En conclusión, estos cambios institucionales también se podrían, resumir como una evolución del modelo de Familia-Reinos-Tianxia de la Dinastía Zhou Oeste hacia la eliminación, primero, de “la Familia” y más tarde del “Tianxia” en los períodos de las Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes, y al final a mediados de la época de Han, descontándose la poca fuerza que tenían los reinos feudales, volvió el concepto de Tianxia en la política. No obstante, el mayor cambio fue que, a partir de este momento, el Régimen Tianxia prácticamente fue ejercido como una monarquía centralizada, o un reino único extenso, entonces, desde luego, el Tianzi vino a coincidir con el Huangdi (皇帝, Emperador) y aún más fuerte, el Tianxia se convirtió en el concepto paralelo de la soberanía de “Zhongguo (中国)”.

Al echar una mirada completa retrospectiva, no es difícil descubrir que los intelectuales de la Dinastía Han, más probablemente de los tiempos contemporáneos y posteriores del Emperador Wu, intentaron confundir los conocimientos de la gente sobre la historia del poder político de los aproximadamente diez siglos anteriores a su época. Esta conclusión también ha alcanzado un consenso entre los sinólogos modernos, por ejemplo, el Profesor Gan Huaizhen advertía en varias ocasiones, y en muchas de sus obras¹³³, que se tuviera cuidado con los engaños de los de Han, porque obviamente estos intelectuales hicieron que todo el mundo tratase la Gran Unificación como “una verdad tanto para el pasado como para el presente”¹³⁴. El argumento más importante por el que propusieron esta teoría fue la interpretación del Tianxia “tradicional” de la Dinastía Zhou como un poder unificado, es decir, según los nuevos criterios de los de Han. Los únicos tiempos “excepcionales” serían los períodos de las Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes, por el estado desintegrado de los distintos poderes políticos. Y aparte de estos

¹³³ Véase la página oficial de la Universidad Nacional de Taiwán, en el bloqueo de *NTU OpenCourse* se ve las clases de la asignatura de *los Estados y la Realeza en la China Tradicional*.
<http://ocw.aca.ntu.edu.tw/ntu-ocw/ocw/cou/100S102>

¹³⁴ Cabe destacar aquí que, también ha sido un motivo con el que no estoy totalmente de acuerdo con el punto de vista tan “optimista” de Zhao Tingyang con respecto al tema de Tianxia de la Dinastía Zhou.

siglos, a lo largo de la historia de la China tradicional, aunque China estuvo más tiempo en secesión que en unificación, la Gran Unificación siempre se trató y consideró como la normalidad en la historia de China.

Sin duda, esta transformación e interpretación teóricas, tenían un fuerte carácter de complacer y servir al soberano, y están formuladas para que estas doctrinas pudieran lograr el reconocimiento oficial de parte de la soberanía. Por lo demás estos comentarios acerca de la “tradición” de mantener la naturaleza unificada del Tianxia, justo respondían a la necesidad del Emperador Wu en la época en que se disponía de las condiciones para realizar la Gran Unificación.

El segundo punto decisivo del edicto del Maestro Dong fue que vinculó la unificación, tanto en la cultura como en la ideología, entre toda la gente del ámbito de Tianxia, a la Gran Unificación de la soberanía que quiso tener el Emperador Wu de Han. O mejor dicho: no solo el confucianista entendió, sino que también quería hacer que el soberano entendiera que la Gran Unificación que éste soñaba podría y solamente podría realizarse a través de establecer una ideología política única y dominante. En otras palabras, según Dong Zhongshu, la unificación de la política tendría que ser realizada mediante la unión del pensamiento y la conciencia de la gente de distintas clases, tanto entre el pueblo, como entre los funcionarios.

En realidad, en la doctrina de este maestro, todos los seres humanos se podían dividir en tres grupos: los que nacen con una naturaleza extraordinariamente buena, y pueden convertirse en “Shengren (humano sagrado)” sin tener enseñanza; los que nacen con naturaleza extremadamente inferior, que, aunque reciban la enseñanza tampoco serán virtuosos; y por último, la gente que nace con naturaleza normal y vulgar, y pueden mejorarse mediante la enseñanza. Las personas que pertenecían a los primeros dos grupos eran muy pocos -según Dong-; es decir, la mayoría de los seres humanos -los gobernadores no “sagrados” y el pueblo- necesitaban y tenían que recibir la enseñanza, tanto de los conocimientos, como del Rito y la Música (Ban, s.f.)¹³⁵. Esta última enseñanza con respecto al soberano, para el Maestro Dong, sirvió para que la gobernación de los “señores sagrados” como Yao, Shun, Yu y algunos Tianzi de la Dinastía Zhou, pudiera entrar en una dinámica duradera y durar varias generaciones después de su propia muerte. Así subrayó ante el Emperador Wu la función de la enseñanza para mantener la dinastía permanente (Ibíd)¹³⁶.

¹³⁵ En el capítulo de la *Crónica de Dong Zhongshu*, Ban Gu dice (la traducción literal): “dicen que el destino es lo que otorga el Cielo, la propiedad es la naturaleza obtenida del nacimiento, los sentimientos vinculan con los deseos de los seres humanos. Algunos mueren jóvenes, algunos logran la longevidad, algunos tienen bondad y algunos son indignos, no todos pueden ser perfectos, como el proceso de fundir metales o trabajar la cerámica. Dado que la sociedad puede estar bien o mal gobernada, la moralidad del pueblo también varía”.

¹³⁶ Las palabras del maestro son: “El Tao, es el camino por el que se llegará a la gobernación perfecta, y tanto el Ren e Yi, como el Rito y la Música, son herramientas para realizar este ideal. Por eso, aunque los

A continuación de ello, para evitar los posibles problemas sociales que causarían los choques teóricos entre distintas escuelas, el maestro le propuso al Emperador Wu la importancia de sostener y conservar las enseñanzas de la única doctrina, y de aquí salieron los citados comentarios que siempre se consideraba como la planificación radical de Dong Zhongshu para lograr el efecto de “despedir Cien Escuelas y profesar únicamente el confucianismo” (罢黜百家 · 独尊儒术). Así confió que, con la única enseñanza moral de la Escuela Confucianista, se podría lograr la Gran Unificación, y además, para él, el concepto de la Gran Unificación no solo consistió en la unificación geográfica y política, sino que también incluyó el reconocimiento cultural y la uniformidad ideológica.

Al final, el Emperador Wu escuchó el consejo de Dong y empezó a definir el confucianismo como la ideología del Tianxia. Pero el medio por el que detenía el desarrollo y la propaganda de otras escuelas no fue como lo que hicieron el Qin Shihuang y los Legalistas de Qin con respecto a la escuela confucianista. En lugar de disminuir el peso de los intelectuales o destruir las obras que se dedicaban a aquellas distintas escuelas, los confucianistas de la Dinastía Han, sobre todo de la época del Emperador Wu, diseñaron una serie de instituciones para garantizar la posición dominante de su propia escuela.

1.2.2. En la práctica—La garantía institucional: la academia oficial, los *boshi*, y la selectividad

Dong Zhongshu intentó elevar la posición del confucianismo a ideología estatal de la Dinastía Han mediante las interpretaciones teóricas. Otro confucianista, Gongsun Hong¹³⁷ había sido el personaje más importante en promover la realización de esta estrategia. Primero, Gongsun estableció el Régimen de *Taixue* (太学制度)¹³⁸, que consistía en fundar una academia estatal y

reyes sagrados han muerto, sus descendientes podían mantener la paz durante los cien años, de esto trató de los éxitos de ejercer las enseñanzas del Rito y de la Música”.

¹³⁷ Gongsun Hong (200-121 a.C.), durante el tiempo de la gobernación del Emperador Wen (汉文帝) fue conocido en el reino feudal por haber aprendido mucho de los Clásicos confucianistas, sobre todo, del *Clásico de Poesía* y el *Clásico de Historia*. Por eso, se le otorgó el título de *Boshi* junto con Jia Yi, y justo a partir de este momento, el Emperador Wen escuchó el consejo de Jia y empezó a dar algunos cargos a los confucianistas. Gongsun inició con más de 40 años su investigación profunda sobre los *Comentarios de Gongsun acerca de los Anales de las Primaveras y Otoños* (《春秋公羊传》), después experimentó unos altibajos en su carrera, y al final llegó a ser el Primer Ministro de Han bajo la gobernación del Emperador Wu y de él empezó la historia de otorgar el feudo al Primer Ministro. En realidad, Gongsun Hong se consideró como un personaje discutible, tanto en el sentido de su logro en la investigación, como en la ejecución de los cargos públicos. Por una parte, no llegó a sobresalir entre los intelectuales que contestaron al famoso edicto del Emperador Wu, pero sí consiguió la atención de éste; por otra parte, sus consejos fueron considerados relativamente conservadores y siempre se alejaron de las decisiones del monarca, pero, de todos modos, llegó a ocupar el cargo más alto que pudieran tener los intelectuales.

¹³⁸ “Tai (太)” aquí significa “supremo”, “Xue (学)” se refiere a la “educación” o “enseñanza”.

central para dar la enseñanza ortodoxa; segundo, estipuló que los alumnos que acababan sus estudios en *Taixue* podrían encargarse de los servicios públicos; y por último, el progreso profesional de este confucianista mismo ya fue el mejor ejemplo, tanto para animar a otros confucianistas que siguieran su camino, como para atraer a más gente a dedicarse al estudio de los Clásicos confucianistas.

Cabe notar que con el esfuerzo que hicieron Dong Zhongshu y otros intelectuales, el primer progreso que logró la Escuela Confucianista en la época del Emperador Wu, para garantizar su posición dominante en la política, fue la definición como Clásicos oficiales de las cinco obras clasificadas clásicas para esta familia, las cuales eran: el *Clásico de Poesía* (《诗经》), el *Clásico de Historia* (《书经》 o 《尚书》), el *Libro de los Ritos* (《礼记》), *Yijing* (《易经》, también se conoce como *I Ching* o el *Libro de Mutaciones*) y los *Anales de las Primaveras y Otoños* (《春秋》). Además, el Tianzi-Emperador también puso cargo de *Boshi* para cada uno de estos clásicos. Este hecho significó que tanto las obras confucianistas como la ideología política-ética de esta familia habían sido aceptadas por el poder máximo.

En estas circunstancias, Gongsun propuso que, si no había un grupo de burócratas eminentes que siguieran firmemente los pasos del “antecedente Maestro Sagrado”, las administraciones al final resultarían diferentes y hasta discutibles. Entonces, para lograr la unificación en las gestiones de los asuntos del Tianxia, primero se debería formar unos burócratas eminentes, y esta misión se iba a realizar mediante el establecimiento de instituciones educativas donde recibieran las enseñanzas ortodoxas los futuros funcionarios. Por la necesidad de profesores para la enseñanza, el Emperador Wu “puso particularmente a cincuenta investigadores, como estudiantes para los *Boshi* [de los Clásicos]”. En realidad, esta última medida se trataba de una serie de instrucciones completas, que implicaban la educación de las doctrinas confucianistas y el sistema de selección de personal oficial, sobre todo, de los funcionarios administrativos no militares.

En concreto, Gongsun Hong primero planteó la fundación de una academia estatal (*Taixue*) que representaría la mayor autoridad de la enseñanza oficial en la capital, bajo el control directo del gobierno central: Los *Boshi* encargaban los puestos de maestro y los alumnos, que se trataba de los investigadores estudiantes mencionados anteriormente, fueron seleccionados por los funcionarios específicos entre los alumnos mayores de edad y de buena conducta. Además, estos alumnos elegidos se libraban de las obligaciones tales como pagar los impuestos o ofrecer servicios militares, para que pudieran dedicarse tranquilamente y absolutamente en el estudio. La educación oficial también contaba con un sistema de evaluación y nombramiento regulares. Cada año se celebraba una vez el examen, los estudiantes que lo aprobaban por lo menos de una especialidad, es decir, los que tenían buen conocimiento en al menos uno de los cinco Clásicos, podían lograr

algún cargo público inferior, y los que demostraban más conocimientos, podían aspirar a un cargo también más alto.

Más tarde, la educación oficial no solo se limitaba a ser impartida en la red central, sino también se extendía por todo el Tianxia. Los jóvenes que cumplían los requisitos de “ser estudiosos, respetuosos con los mayores y los superiores, serios con respecto a la política y educación, que mantienen buenas relaciones con sus paisanos y vecinos, y cuyos comportamientos corresponden a sus palabras” podrían ser seleccionados desde el gobierno local o el feudo para recibir enseñanza en el *Taixue*. De este modo, la doctrina oficial del confucianismo llegaba a todos y cada uno de los lugares bajo la dominación del Tianzi-Emperador. La enseñanza de las teorías confucianistas no solo se representaba en la educación formal, sino que una parte de los funcionarios empezaron a participar en la práctica política a través de la forma “*Zhengbi* (征辟)”, que consistía en otorgar cargos a los elegidos sobresalientes en la ejecución de “piedad filial (孝), honradez (廉), lealtad (忠), justicia (义)”, cualidades que se ajustaban igualmente a la doctrina de la familia confucianista. Del mismo modo, se fortaleció también el papel de la ética tanto en la vida cotidiana como en la política.

Por estas prácticas, el estudio confucianista, sustituyó a las hazañas militares y se convirtió en el estándar más importante para seleccionar y examinar a los burócratas en la Dinastía Han. Por una parte, se implantó la posición dominante del confucianismo en la política del poder centralizado; es decir, el régimen reformado de selección garantizó que la doctrina de los Letrados se convirtiera en la ideología política de todo el Tianxia. Por otra parte, el cambio del estándar de selección también sirvió de orientación más relevante en la elección política del pueblo. En otras palabras, los plebeyos que manejaban los elementos del confucianismo, bien teóricamente, bien por vía de prácticas, podrían lograr una elevación de su posición social, independientemente de su origen. Sin duda, la gente que quería dedicarse a la administración tanto local como estatal, trataría el aprendizaje de la teoría confucianista, y el ejercicio de la enseñanza moral en la vida cotidiana, como medios de realizar su aspiración.

2. La relevancia incipiente del Pensamiento Confucianista en la política

Por intermedio del establecimiento de las medidas institucionales mencionadas, los valores e inquietudes personales, sociales y políticas coincidieron entre sí y se empezaron a realizarse simultáneamente. El confucianismo obtuvo la posición de ser “únicamente profesado” con el apoyo de la realeza, y en cambio, el poder de Tianzi y su dominación consiguieron la legitimación a través de la doctrina y enseñanzas confucianistas. Es decir, la ideología y la realeza, en el proceso de institucionalización, se apoyaban mutuamente y buscaban juntos la posibilidad de llevar a cabo

el desarrollo, a largo plazo, para alcanzar los beneficios para cada parte.

Por el lado positivo, a partir de esta etapa, los nobles, ricos y los militares meritorios dejaron de atribuirse el monopolio de los cargos administrativos políticos, pues las personas con origen plebeyo, mediante el estudio, también tenían la posibilidad de participar en la política y, correspondientemente pudieron adquirir beneficios económicos y honorarios. Además, las enseñanzas morales del pensamiento confucianista formaron una fuerza restrictiva ética en la sociedad. Los comportamientos bondadosos y honrados no solo se trataban conformes a los valores sociales, sino que también servirían de oportunidad para empezar su carrera política. En lugar de los castigos estrictos y penales fuertes, los modelos ejemplares funcionarían de manera relativamente positiva y eficaz.

Sin embargo, la posición distinguida de la única escuela filosófica también trajo muchos problemas. Entre ellos, el más relevante sería el desarrollo detenido y hasta deforme de los pensamientos filosóficos chinos. En general, todos los pensamientos filosóficos abordaron la oficialidad como la única vía de sobrevivir. El motivo de ello (se ha comentado en el subcapítulo dedicado a las Cien Escuelas Filosóficas), se podría atribuir al tiempo y la circunstancia en que nacieron las inquietudes de los filósofos posteriores. La consecuencia de esta inclinación hacia la política fue que, los originalmente pocos elementos metafísicos en la filosofía antigua china, desaparecían poco a poco, y casi todos los pensadores se dedicaron a la filosofía política. Con respecto al mismo confucianismo, cuando se esforzaba por ser visible y aceptado por la realeza, se notó su absorción de numerosos elementos de otras escuelas filosóficas. Por ejemplo, su vinculación con los Cinco Elementos Esenciales había venido del Taoísmo, los “Tres Principios” jerárquicos fueron traídos de las teorías Legalistas, etc. Pero una vez que se logró la posición dominante, sobre todo, cuando se convirtió en el precepto para definir y clasificar la capacidad de los posibles funcionarios, se reforzó fuertemente su autoridad, lo que le ayudó a librarse de recibir críticas y sospechas, y al mismo tiempo, disminuyó la vitalidad del progreso de las teorías como pensamiento filosófico.

Con respecto a las demás escuelas, para mantener su posición dominante, el confucianismo también intentó y consiguió influir e incluso controlar el desarrollo del pensamiento de otras familias. El famoso historiador y filósofo moderno, Jian Bozan, opinó que:

“cuando las sugerencias de Dong Zhongshu fueron admitidas, todos los pensamientos derivados de la primera etapa de la Dinastía Han que nacieron después, tuvieron que colocarse ante el tribunal y sufrir el juicio del pensamiento confucianista, que les sentenció a sobrevivir o morir. El confucianismo se convirtió en el máximo principio político del régimen feudal, al mismo tiempo también llegó a ser la regla con que se medían todas las culturas e ideas. Todas

las teorías clásicas contrarias a este principio tendrían que ser destruidas, aunque contuvieran aún más verdades que las confucianistas. Desde este momento, Confucio logró la *deificatio* y sobresalió entre todos los pensadores maestros, se transformó en el pontífice del mundo oriental, y la doctrina confucianista también se consideró como la verdad perpetua. Si alguien criticaba la filosofía de esta escuela, sería tratado como pecador por la historia y traidor a la cultura” (Jian, pp. 528-529).

Cabe notar que estas palabras son muy significativas y representativas entre todos los comentarios, especialmente entre las críticas, en relación a la posición autoritaria del confucianismo. Sin embargo, se destacan dos puntos decisivos que permiten tomar posición lejos de esta opinión tradicional.

Primero, se había hecho tanto para garantizar la aplicación de la doctrina confucianista en la dominación del Tianzi-Emperador, y además, el Emperador Wu también declaró la posición como ideología política de todo Tianxia de esta escuela, el confucianismo. Sin embargo, ella no ocupó una situación tan positiva ni única en la realidad, por lo menos en el mayor tiempo de la gobernación del Emperador Wu no fue así. Uno de los grandes éxitos logrados por este Tianzi fue su política contra los Xiongnu. Ya se ha comentado que un motivo importante por el que el gobernante abandonó el pensamiento Huang-Lao fue la política laxa apoyada por esta ideología, que llevó a las constantes intrusiones en las fronteras.

El Emperador Wu terminó con las medidas de establecer con las tribus relaciones matrimoniales u otorgarles beneficios económicos propias de los últimos setenta años, y empezó a luchar contra ellas con el apoyo del ejército. Con las batallas dirigidas por los generales de Han, tales como Li Guang (李广), Wei Qing (卫青) y Huo Qubing (霍去病), los Xiongnu del norte de la frontera de Han dejaron de amenazar la seguridad exterior de Han, y empezaron a aceptar ser vasallos ante el Tianzi-Emperador. Luego, para evitar otras posibles amenazas, el mismo Emperador Wu también mandó a ejércitos que expandieran su poder hacia el sur y al noreste, y estableció en total once condados nuevos¹³⁹. La conexión de la famosa Ruta de Seda también fue una consecuencia lograda por las negociaciones diplomáticas que empezaron en esta época.

Se nota que todas estas acciones que tomó la realeza de Han, en lugar de un poder simplemente fuerte en la ideología, exigían el mantenimiento de un fuerte ejército y una economía bien desarrollada. En otras palabras, el confucianismo fue capaz de fortalecer teóricamente la centralización del poder, pero no tuvo ningún argumento para aumentar la fuerza física con que se

¹³⁹ Cabe indicar que no todas estas tierras fueron invadidas por primera vez. Por ejemplo, durante la gobernación de Qin Shihuang ya se establecieron tres condados en el sur, más o menos en la tierra actual de la mayor parte de las Provincias de Guangdong (Cantón) y Guangxi.

realizarían las acciones tanto militares como diplomáticas con el exterior. Entre todos los pensamientos filosóficos que se daban a conocer, sin duda, la teoría de la Escuela Legalista satisfacía más las necesidades infraestructurales del soberano, si bien no fue aplicada por los primeros gobernantes de la Dinastía Han, porque habían aprendido del fracaso de la Dinastía Qin que la realeza requería una legitimación sobrenatural y una garantía moral para establecer la relación relativamente equilibrada entre el soberano y el pueblo. No obstante, la Escuela Legalista nunca había perdido su importancia en las prácticas políticas, sobre todo, en las ocasiones en las que estallaban guerras, levantamientos u otros tipos de conflictos. Cabe destacar que las palabras claves del confucianismo con respecto a la dominación son “mantener y sostener”, es decir, es una filosofía política diseñada para el tiempo pacífico.

Por lo tanto, el confucianismo logró una posición extraordinariamente importante entre el pueblo y también fue elevado como ideología política en la administración del poder político del Tianxia en la Dinastía Han. Sin embargo, dependiendo de la época y de las circunstancias reales del Estado, la ejecución de su teoría en la práctica no siempre se mantenía de la misma manera ni con el mismo nivel de importancia. Buena prueba de ello se encuentra en el establecimiento del sistema judicial y de los códigos penales en distintas dinastías. Aunque la ley no fue creación de los Legalistas, éstos fueron los defensores de la aplicación amplia tanto de las leyes, como de las condenas en la gobernación. Por el contrario, bajo el diseño de los confucianistas, se tendía a poner más vigor en la enseñanza moral que en los castigos punitivos. Sin embargo, ningún soberano había abandonado la función de advertencia de aquellos. Otra buena demostración es la introducción, aceptación y rápida extensión de la religión y filosofía budista en China.

De este modo, en vez de la función de juzgar y normalizar el confucianismo, con respecto a las doctrinas de otras escuelas filosóficas, que figura en el comentario del Sr. Jian Bozan, será más objetivo tratarlo como una tendencia filosófica que sirve de cohesión potente, tanto ideológicamente como institucionalmente, entre las distintas partes de la sociedad.

En conclusión, según los confucianistas de la época Pre-Qin, el Dios Cielo autorizó que el Tianzi gobernara en la tierra por haberla salvado de las inundaciones. De este modo, la gente que vivía encima y mantenida por ella se convirtió en los súbditos del Hijo del Cielo. Pero estos teóricos sostenían que solo los Tianzi que gobernaban con la Virtud podrían aprobar la verificación de los pueblos, pero no habían aportado cómo se ejecutaría la misma verificación. En el caso de Qin, en la realidad política, las características importantes o los símbolos relevantes del original Régimen Tianxia, habían sido sustituidos totalmente por el absolutismo. Sin embargo, con los levantamientos de los campesinos, se demostró que la teoría confucianista, con respecto a la Virtud, había formado parte del estereotipo del pueblo. No obstante, verificación del poder,

sirviendo de medida restrictiva para la realeza, no ofreció ninguna teoría garante a los gobernantes, por lo tanto, aunque hubiera llegado una nueva era, tampoco habría sido la primera opción en la política. Lo que hizo el confucianista Lu Jia, en este sentido, fue establecer una relación positiva entre el Cielo y el mando terrestre que le ofrecería la legitimidad suprema, pero la deficiencia a la hora de vincular la autoridad divina con un poder concreto siguió existiendo en su teoría. Al final, Dong Zhongshu sintetizó tanto la experiencia de los anteriores confucianistas, como las doctrinas de distintas escuelas, y llegó a desarrollar un buen sistema teórico abarcando y cubriendo las necesidades del Tianzi-Emperador. En dicho proceso, con las propuestas institucionales de Gongsun Hong, también se logró desarrollar detalladamente una serie de medidas concretas para vincular la enseñanza moral de la escuela confucianista con la política.

De forma correspondiente al objeto del presente trabajo, se debería prestar más atención al mecanismo del confucianismo como ideología política a favor del poder del Tianzi-Emperador. En concreto, lo más importante para esta tesis será investigar cómo el confucianismo cumplía la función de habilitar al soberano la legitimidad de su cargo como el mando superior de todo el Tianxia, y después -pero no por ello menos importante- averiguar cómo los Letrados podían elaborar y crear un posible equilibrio relativo entre el soberano y el pueblo. En realidad, las herramientas con las que los confucianistas alcanzaban sus metas ya se habían construido completamente en la Dinastía Han, y aunque las doctrinas y enseñanzas de la misma familia no paraban de desarrollarse y crecer mientras se generaban constantemente nuevos elementos en los tiempos posteriores, el marco teórico básico se había establecido en la época de Dong Zhongshu.

Bajo este contexto, lo que el confucianismo logró construir fue un sistema ideológico político, en el cual se permitiría la existencia de la estructura extraordinariamente estable del Tianxia. Los dos elementos fundamentales de este sistema son: primero, las reflexiones mutuas entre el Dios Cielo y el hombre; y segundo, la aplicación de la Virtud en el cometido de orientar y restringir el poder del Tianzi-Emperador.

**SEGUNDA PARTE. Realeza e ideología en la historia del poder
político de la Antigua China**

CAPÍTULO 7. El establecimiento del mundo y la relación entre el Régimen de Tianxia-Imperio y la filosofía confucianista

En el capítulo anterior ya se ha comentado que el confucianismo era la ideología política del Tianxia, bajo la gobernación del Emperador Wu de Han. La Escuela Confucianista pudo lograr esta posición elevada porque el soberano necesitaba construir y fortalecer su poder de la Gran Unificación.

Siendo el Tianzi, cuando la potencia del prototipo del Régimen Tianxia estaba disminuyendo estructuralmente, se necesitaba un lazo más fuerte ideológicamente entre el soberano y el Cielo Celestial; o en otras palabras, cuando ya no existía la diferencia esencial entre la identidad de ser el Tianzi y la de ser el emperador, se vio en la obligación de encontrar otra manera para elevar el prestigio del Hijo del Cielo, para no ser tratado como cualquiera de aquellos que obtuvieron la dominación simplemente por fuerza militar.

Al mismo tiempo, para evitar convertirse en una gobernación absolutista que, tarde o temprano, condujera a la más completa destrucción, como sucedió en el caso de la Dinastía Qin, se necesitaba una fuerza restrictiva de la soberanía. Aunque esto último no se encontró en ningún momento entre los objetivos del poder político, siempre fue aceptado como una condición o un requisito necesario para mantener siempre el poder en mano de la misma familia. Es decir, también fue necesario encontrar un remedio para mantener el equilibrio entre el poder político del soberano y el bienestar del pueblo.

En realidad, las dos metas mencionadas parecían, en cierto modo, contradictorias. Sin embargo, debían realizarse simultáneamente y en el mismo cuerpo político. Por un lado, el Tianzi, como receptor directo de la autoridad del cielo, poseía un prestigio que podía y debía ser elevado en el ámbito del Tianxia, al igual que la asignación del poder, su reconocimiento y reemplazo del mismo debía realizarse en la dimensión sub-celeste. Al mismo tiempo, el poder del emperador o soberano, junto con la vigilancia y restricción de la misma soberanía, había de realizarse dentro del espacio imperial en el que se ejecutaba el Sistema de Condados¹⁴⁰, y en concreto, el territorio a que llamaban “China”.

Pero cabe notar que, dado la coincidencia de las dos identidades en la misma figura, para realizar estos objetivos se necesitaba, sin duda alguna, el diseño y el apoyo de una ideología política. En realidad, con las reformas significativas hechas por los confucianistas de la Dinastía Han, sobre todo del Maestro Dong Zhongshu, el confucianismo empezó a ser visible en la política,

¹⁴⁰ También se puede entender como el sistema burocrático-confucianista.

y de paso llegó a ser la ideología y una parte inseparable de la dominación, tanto en el ámbito del Tianxia como en el “imperial”, o mejor dicho, tanto moral y teórico como político.

Con fin de investigar profundamente el modelo característico del poder político de la China tradicional, este capítulo se dedica a los análisis de la relación entre la ideología política, el confucianismo, y el poder soberano de China, pero dividiendo esta relación en dos ámbitos: Tianxia e Imperio.

1. La interpretación ideológica que hace los confucianistas del concepto de Tianxia en relación con la construcción del poder supremo del Tianzi-Emperador

Un aspecto más llamativo de las respuestas del Maestro Dong Zhongshu con respecto al edicto del emperador, consistió en establecer teóricamente relaciones fuertes e interacciones mutuas entre el Tianzi-Emperador y el Dios Cielo. De este modo, con su teoría, se reforzó el argumento de la doble identidad del gobernador. Aparte de la soberanía, siendo el Hijo del Cielo, el Tianzi no solamente logró la legitimación máxima venida de la divinidad, sino que también disponía del poder con respecto a todo el Tianxia. Por eso, una vez que la doctrina de Dong fue recibida por el Emperador Wu de Han, es decir, cuando el confucianismo fue definido como la ideología política de gobierno, emergieron dos cuestiones acerca del poder político, las cuales se repetían en todas las dinastías y siempre fueron consideradas como los asuntos más importantes tanto para el país como para el mismo soberano. Dichas cuestiones se podían resumir en dos: primera, el poder legítimo y moral del Tianzi; segunda, el poder centralizado pero restringido del soberano. Ambas cuestiones se vinculaban estrechamente con el pensamiento e interpretaciones de los confucianistas.

Teniendo en cuenta la historia de la Antigua China, cabía apreciar que la sustitución de una dinastía era frecuente. Ningún poder político había logrado establecerse de manera pacífica. Todos los fundadores que abrieron una nueva época, consiguieron su realeza gracias al uso de la fuerza militar. Algunos de estos fundadores fueron aristócratas o poseyeron algún alto cargo durante la gobernación de la dinastía anterior, como es el caso del primer emperador de la Dinastía Tang (唐). Otros, sin embargo, tenían un origen humilde, como sucedió con el fundador de la Dinastía Ming (明). Asimismo, hubo varios emperadores venidos de fuera: la mayoría de ellos, tras conquistar todo el territorio de China, gobernaron con la ideología original de los conquistados, llegándose a presentarse como genuinos chinos, tal como sucedió con los emperadores de la última dinastía, la Qing (清).

¿Por qué el poder político era tan débil que podía ser derrocado por la fuerza militar? ¿Y por

qué podía ser mantenido después de una serie de disputas armadas? La respuesta se encuentra justo en la teoría de la Escuela Confucianista sobre la doble identidad de Tianzi-Emperador que poseía el gobernante y la mutua relación entre la dominación y la ideología política.

Se ha comentado anteriormente (sobre todo, en el primer capítulo) algunas de las principales razones por las que el Sistema Tianxia pasó de ser un concepto abstracto a un régimen político bien diseñado durante la Dinastía Zhou Oeste. En el aspecto teórico, el poder legítimo venía de la autorización del Dios Cielo. Este poder lo consiguió la Familia Ji (apellido de los Tianzi de la Dinastía Zhou) por tener la Virtud más excelente. Institucionalmente, el Tianzi no ejercía el poder absoluto, sino que actuaba más bien como patriarca de la familia. En lugar de usar despóticamente el poder político del que disponía, el Tianzi recordaba siempre que el favor celestial no solo pertenecía a su familia. Era necesario que imperara la Virtud para mantener el poder en manos de su familia (esto fue sobre todo subrayado durante los reinados de los primeros Tianzi). Geográficamente, el Tianxia no fue una superficie con fronteras bien determinadas, sino que parecía ser un espacio abierto que se extendía hacia fuera de una forma irregular. Dentro de esta distribución espacial, el centro, donde estaban el Tianzi y su familia, era el lugar donde resplandecía la civilización más desarrollada. Cuanto más lejos nos situábamos del centro, menos influencia ejercía la metrópoli, lo cual también implicaba que los habitantes locales tuvieran menos obligaciones tributarias y militares que el centro del Tianxia.

Con la subida al poder de la Dinastía Han, han cambiado significativamente las circunstancias, sobre todo si las comparamos con las de nueve siglos atrás, en las que se aplica el concepto de Tianxia. Ahora bien, el origen humilde del primer soberano de la Familia Liu influyó para la autoridad del Dios Cielo siguiera siendo la mejor fuente legitimadora del poder. Con la interpretación del Pensamiento Huang-Lao, Liu Bang logró las primeras conexiones con el Dios Cielo y se convirtió en el Tianzi legítimo.

Dada la posición predominante del concepto divino y ético del Cielo en la tradición de los chinos, todos los señores que lograron el poder político, sobre todo los que dieron fin al dominio de una dinastía y empezaron una nueva época (lo cual también fue el caso de Liu Bang), intentaron buscar la legitimidad del nuevo poder en la autorización del Dios Cielo. Ciertamente, la *sustitución* de una dinastía no siempre requería de una legitimación explícita¹⁴¹, sobre todo cuando era derrotada por alguna fuerza bien organizada, ya fueran los campesinos, los nobles o los

¹⁴¹ Aquí digo “no siempre”, porque a la mayoría del pueblo chino no le importaba quién fuera el Tianzi-Emperador, con tal de que pudiera acabar con el gobierno carente de Virtud del emperador de la dinastía anterior. Sin embargo, en la historia de China, algunas soberanías fueron construidas por una fuerza *extranjera*, o mejor dicho, por gente que no pertenecía a la cultura china. En este caso, aparte de la fuerza armada, estos gobernantes necesitaban una buena explicación para legitimar su poder.

extranjeros. Los grandes conflictos entre la realeza y el pueblo explicaban en gran medida la sustitución. Cuando las contradicciones esenciales entre el pueblo y los gobernantes eran insostenibles, no importaba mucho quién era el que se encargaba de asestar el golpe mortal a la dominación del último Tianzi.

Con todo ello queremos decir que la legitimidad era verdaderamente necesaria durante el proceso de establecimiento de la nueva dinastía. En este sentido, al inicio de la Dinastía Han, tanto por la Institución Reinos-Condados como por la demanda de una recuperación radical, no se veía que se cumplieran las condiciones para realizar la Gran Unificación. Sin embargo, al llegar al poder el Emperador Wu de Han, el desarrollo relevante de la dinastía en diversos campos ya permitió que la realeza aspirase a obtener un poder más fuerte y cohesionado; es decir, el Tianzi ya fue capaz de soñar con la Gran Unificación del “Tianxia”¹⁴². Mientras tanto, los confucianistas, considerados, por una parte, como los mejores defensores de la tradición, y, por otra, como los más hábiles para proporcionar una fuerte organización política a la nueva realeza, encontraron por fin un pensamiento adecuado para explicar el legítimo poder del gobernante o del Tianzi.

Con respecto al primer elemento de la teoría Tianxia, el Tianzi necesitaba un fuerte enlace con el mundo sobrenatural, sobre todo con el Cielo Divino, con el fin de que se le reconociera su divinidad y superioridad dentro del mundo terrestre. Al final del capítulo anterior de esta tesis, se han explicado las teorías de los confucianistas, representados por el Maestro Dong Zhongshu, que pretendían vincular estrechamente el mundo celestial y el humano. Para demostrar que el poder de la Familia Liu no vino de la Dinastía Qin, Dong y otros pensadores de esta escuela pidieron al Tianzi-Emperador que considerase reformar algunas ceremonias rituales, como la de realizar sacrificios al Dios Cielo. Además, le propusieron realizar varios cambios protocolarios relacionados con la autorización de la divinidad, como el cambio de color del traje del Tianzi y de los funcionarios. De todos estos cambios, cabe destacar la introducción y desarrollo de una serie de conceptos relativos al régimen político, como la reconsideración en el uso del nombre póstumo del Emperador. Pero el más relevante de estos conceptos para el Sistema Tianxia es el del nombre del reinado del Emperador. Como se ha indicado, en lugar de *Tianzi* va a aparecer el título de “emperador”, pero justamente por ello se restauró nuevamente el sistema Tianxia.

El título del reinado del emperador (年号) permitía designar la época de dominación de los *emperadores*. En teoría, cuando el heredero real subía al trono, debía proponer un nuevo título para empezar su reinado, de la misma manera que, cuando una nueva familia llegaba al poder, daba un nombre nuevo a su época de dominación. Este título, aparte de servir para marcar la

¹⁴² Se ve obligado a entrecomillar el Tianxia bajo este contexto, porque, en realidad, el concepto del Tianxia no encaja con la unificación y unanimidad absoluta.

llegada del nuevo gobernante, contribuía a sustentar la legitimidad particular de este *emperador*. Por este motivo, dicho título siempre implicaba la promesa de un futuro próspero. Antes del Emperador Wu de Han, cuando todavía no existía el concepto de título del reinado, los historiadores registraban los acontecimientos con el año del reinado y el nombre del rey. Por ejemplo: “año segundo del Señor Wen de Zhou”.

Según los registros en el *Libro de Han*, en octubre del decimonoveno año (122 a.C.) del reinado del Emperador Wu de Han, éste logró cazar un unicornio blanco, y todos sus súbditos creyeron que sería una señal de buena suerte, tanto para el emperador mismo, como para la soberanía. De este modo, los funcionarios no paraban de pedir al emperador que pusiera un nombre significativo para su reinado desde este momento. Para cumplir tal deseo, consideró que este año era el primer año del reinado Yuanshou (元狩, significa “la caza inicial”). Más tarde recuperó tres títulos para los primeros 18 años de su reinado: “Jianyuan” (建元, significa “establecer el origen”) aludía a los primeros seis años (140-135 a.C.) de su dominio; “Yuanguang” (元光, significa “la luz del origen”) designaba el período comprendido entre el año 134 y el 129 a.C.; y “Yuanshuo” (元朔, significa “iniciar ‘Shuo’”) se refería a los seis años siguientes¹⁴³.

Con tres títulos, que hacían referencia al reinado del Emperador Wu de Han, se inició una nueva manera de proclamar las hazañas y la autoridad del soberano. El pueblo tenía que contar los años usando estos títulos en sentido favorable al reinado. Los documentos oficiales, registros históricos y crónicas reales también se escribían de acuerdo con dichos títulos. Es decir, aparte de demostrar la legitimidad de su poder, el emperador construyó de esta manera un vínculo con el tiempo. La legitimidad del poder ya no solo se restringía a la creencia de los contemporáneos, sino que aspiraba a que quedara constancia por todos los siglos de esta legitimidad.

Aunque no se ha detallado en ningún registro quién había propuesto la idea y el nombre exacto al Tianzi-Emperador, no cabe duda alguna que esta propuesta también se debe a las reformas rituales que fomentaron los letrados, quienes se consideraban los más leales partidarios de la permanencia del régimen establecido y de la realeza. En muchas ocasiones se ha comentado que

¹⁴³ En realidad, estos tres títulos se consideraban más significativos que el nombre “Yuanshou”, que venía de una caza posiblemente imaginaria. El Emperador Wu de Han puso el primer título para el año en que empezó su reinado. Creó de esta manera una nueva era y eligió un nombre como “establecer el origen”. El segundo, “la luz del origen” se refería a una estrella muy brillante que se apareció una noche de aquel año. Se pensó que era un augurio tan bueno como el unicornio blanco. En realidad, la muerte de su abuela, la Emperatriz Dou, que le había impedido ejercer reformas en la gobernación, fue decisiva para considerar este año como el verdadero inicio –el alba– de su dominio como emperador. Por otro lado, y en relación con la teoría de los confucianistas sobre la conexión entre el Tianzi-Emperador del mundo terrestre y el Dios Cielo del mundo celestial, cabe decir que la brillante estrella también fue tratada como un signo de inspiración divina. De esta manera, la legitimidad del poder de Liu Che obtuvo nuevamente la verificación. Y el tercer título, “Shuo”, significaba “el norte”. Este título servía para conmemorar el primer ataque que lanzaron los Han contra Xiongnu en el norte de China.

Confucio habló de su propio tiempo como una época con “el Rito roto y la Música heterodoxa”. Ello se debe a que los ritos ejercidos solamente servían para mantener el orden de la vida cotidiana, mientras que se había perdido que se había perdido la parte del rito que hacía referencia a la presencia o influencia de la divinidad en lo temporal. En otras palabras, en la Dinastía Zhou Oeste, cuando los Tianzi y los sabios inventaron el concepto del Rito, este concepto estaba estrechamente relacionado con el Hijo del Cielo, con la autorización divina que había recibido y con el respeto de la fuerza celestial. En concreto, el rito resplandecía en las ceremonias en las que se ofrecían periódicamente sacrificios al Dios Cielo. De este modo, los defensores del régimen de la Dinastía Han insistieron en recuperar la divinidad del Rito, pues defendían que, a través de la ejecución de los sacrificios, se fortalecía también la legitimidad del poder. Éste ha sido el motivo por el que los confucianistas diseñaron toda una serie de ceremonias y de sacrificios ofrecidos al Tianzi-Emperador.

A lo largo de los veintidós siglos posteriores, no solo el uso del título de reinado del emperador, sino también los sacrificios al Dios Cielo, continuaron entre los distintos Tianzi-Emperadores y pasaron de una dinastía a otra¹⁴⁴. Además, conforme pasaba el tiempo tanto los soberanos como los letrados iban dotando a estos actos rituales cada vez de mayor importancia y los iban complicando en la forma¹⁴⁵. Siendo el Hijo del Dios Cielo y el gestor superior de los seres

¹⁴⁴ El uso del título de reinado del emperador fue muy complicado, porque dependía de la necesidad política y del gusto personal del emperador, a veces el mismo soberano podía tener varios títulos durante todo el tiempo de su reinado. Por ejemplo, el Emperador Wu de Han tuvo 11; la única “emperadora” de la historia china, Wu Zetian, gobernó 21 años y tuvo 18 títulos. Cuando pasaba algo extraordinariamente bueno o malo, solían intentar conmemorar el asunto o pedir suerte cambiando el título. Además, durante los años en los que existieron varias soberanías simultáneamente, cada una tuvo su propio título. Y a veces también existía el caso de que un nuevo emperador siguió usando el título de su antecedente.

¹⁴⁵ Durante la Dinastía Zhou, la ceremonia de sacrificar al Dios Cielo se celebraba en el solsticio de invierno de cada año. En el proceso de preparación, tanto el Tianzi como los súbditos tuvieron que hacer abstinencia y revisar el estado de los animales y distintos objetos que se usarían en el sacrificio. En el día de la ceremonia, el Tianzi llevó el traje con bordados de imágenes del sol, la luna, estrellas, montañas, un dragón, y muchos otros símbolos de poder. Durante la ceremonia, un mago representó al Dios Cielo a aceptar la entrega de sacrificios del Tianzi, y luego le respondió por darle vino. El Hijo de Cielo no solo recibió la “fortuna” concedida por el Dios Cielo, sino que también la compartió con su gente. No existía mucha información sobre las ceremonias en la Dinastía Qin, pero al llegar a la Dinastía Han, sobre todo, a partir del Emperador Wu de Han, las celebraciones eran cada vez más formales. Los Tianzi-Emperadores de Han también imitaron a los de Zhou en construir templos especiales (redondos, porque en la China antigua, se creía que el cielo era redondo y la tierra, cuadrada) en las afueras de la capital, por eso, en China la ceremonia de dar sacrificio al Dios Cielo también se llamaba “Sacrificios Realizadas a las Afueras (郊祀)”. A partir de la Dinastía Tang (唐朝), la emperatriz también empezó a participar en estas ceremonias; y en la Dinastía Song (宋朝), después de ofrecer sacrificios al Cielo, el Tianzi-Emperador indultó y libró a una buena parte de los condenados para demostrar la Virtud y bondad del gobernante; hasta la Dinastía Ming (明朝), tanto las instalaciones como la misma ceremonia, llegaron a su cumbre de la historia, buena prueba de ello la encontramos en la construcción del Templo de Cielo de Beijing, que fue construido durante el

humanos, el Tianzi-Emperador tuvo que demostrar al mundo su especial conexión con el Cielo. Dicho lazo se representó de forma ceremonial, y, hasta las últimas dos dinastías, la Ming y la Qing, la ceremonia de sacrificar al Dios Cielo y la de dar ofrendas a los antepasados de la familia real se celebraban juntas¹⁴⁶. Es decir, intentaron hacer llegar a la gente la información de que el poder legítimo del Tianzi-Emperador, sobre todo en relación con los sucesores del trono, venía, por una parte, del supremo Cielo y a favor de toda su familia y, por otra parte, de sus antepasados excelentísimos, como herencia de padre a hijo.

A través de la reorganización de las ceremonias preeminentes, se estableció una fuerte conexión entre el Tianzi y el Cielo Divino. Sin embargo, como se ha explicado con anterioridad, institucionalmente en este período China estuvo bajo la dominación soberana. Es decir, en realidad, ya no existía el Tianxia como un concepto geográficamente abierto, pues, aunque el Tianzi-Emperador había logrado la legitimidad de la Divinidad, perdió la facultad de ejercer como patriarca. Por lo tanto, aparte de determinar la fuente de la que salió el poder de Tianzi, otra tarea que quedaba era reconstruir el Régimen Tianxia. Igual que la decadencia del mismo régimen, cuyo proceso empezó en los últimos años de la Dinastía Zhou Oeste, y duró a lo largo de todo el período de las Primaveras y Otoños, la intención de recuperar ideológicamente el Tianxia¹⁴⁷ también duró varios siglos. Además, dependiendo de las distintas necesidades de la soberanía, el Sistema Tianxia correspondiente también tuvo que ajustarse a las diferentes épocas.

En realidad, este problema salió a la luz de una manera más relevante durante el reinado del Emperador Wu de Han, pues tenía su razón histórica. El emperador fundador de la misma, Liu Bang, reformó el poder absolutista heredado de la Dinastía Qin, e inventó la institución a la que llamaban la de “Reinos-Condados”. En este momento, aunque la “extensión abierta” del concepto de Tianxia ya no se podía ejercer totalmente en la práctica, sí servía por lo menos como modelo de gobierno, de manera que el emperador actuaba como patriarca de la familia y *compartía* el poder con los demás. Pero al llegar al tiempo del Emperador Wu, aunque los *reinos* todavía existían, el poder real de los llamados *señores* había sido eliminado de entre las autoridades locales, y la administración de los *feudos* estaba bajo el control centralizado y la vigilancia del Tianzi-Emperador. Por este motivo, poco a poco, el Sistema de Reinos-Condados perdió el elemento *reinos* y se convirtió en el Sistema de Condados, el cual se convertiría en prototipo del sistema posteriormente llamado burocrático. Al lograr resolver los problemas domésticos, a partir

reinado del tercer Tianzi-Emperador de esta dinastía y volvió a ser decorado durante la Dinastía Qing, por su grandiosidad se cuenta entre los patrimonios mundiales nombrados por la UNESCO.

¹⁴⁶ En muchos casos, la fuerza divina representada por el Dios Cielo y la fuerza de la tradición de que disponían los antepasados, eran consideradas como las creencias más potentes de los emperadores chinos.

¹⁴⁷ Aquí no se refiere a la Gran Unificación, sino al Tianxia.

de la segunda década de su gobernación, el Emperador Wu decidió acabar con las amenazas causadas por Xiongnu -las tribus nómadas- y mandó sucesivamente militares a la frontera. La finalización de la política exterior pasiva y el comienzo de la actitud dura, dotaron al poder, cada vez más, de características de un poder militar, como el de la derrotada Dinastía Qin, que se consideró opuesto al poder mediante la Virtud¹⁴⁸, que pertenecería al verdadero Hijo del Cielo.

De este modo, Wudi se decidió a restablecer oficialmente la ideología del Tianxia. De hecho, sea como sea, la idea nuclear del Tianxia siempre ha sido la misma, que consiste en establecer la ideología de Tianxia en el ámbito más amplio que el mero territorio de China; en otras palabras, con la idea del nuevo Tianxia se trató de los territorios bajo la dominación directa del Tianzi-Emperador como el centro. Obviamente, este centro fue el núcleo del sistema y equivalía al papel que interpretó el Reino Zhou en el concepto de la Dinastía Zhou Oeste. Así que el papel de los antiguos *feudos* debía ser interpretado, o mejor dicho, reconocido y verificado, por los poderes. Además quedaban fuera de las fronteras de China, es decir, fuera del Régimen Administrativo de Condados.

Por otro lado, cuando los militares se enfrentaron con enemigos fuertes, el Emperador Wu de Han también envió por primera vez un grupo de diplomáticos liderados por el funcionario Zhang Qian (张骞, hacia 150-113 a.C.), hacia el noroeste de China, con el fin de comunicar con los poderes locales situados cerca del Corredor de Hexi (河西走廊), sobre todo, con el Reino de Rouzhi (月氏), y luchar junto con la Dinastía Han contra los ataques y expansiones de los Xiongnu. Con estos primeros contactos con los pueblos fronterizos, esta expedición, aunque no consiguió ninguna alianza militar esperada¹⁴⁹, Zhang Qian trajo muchas informaciones acerca de los poderes vecinos al Emperador Wu de Han. Así que el soberano no solamente obtuvo un conocimiento básico de los pueblos cercanos, sino que también llegó a hacer una comparación entre estos reinos y el gran poder de la Dinastía Han. Sin duda, a partir de este momento, comenzó a plantearse la reconstrucción del Sistema Tianxia, institucional y geográficamente.

¹⁴⁸ De hecho, con la aplicación de “Yuanshuo” como uno de los títulos de reinado, ya se nota la importancia que este emperador creyó que tenían las acciones armadas para asegurar su dominio. Es verdad que el mismo Emperador Wu recibió muchas críticas, sobre todo, de parte de los funcionarios confucianistas, tanto durante su reinado como después de su muerte, por su actitud fuerte con la aplicación de las fuerzas armadas. Este Tianzi se contó entre los dominantes que habían conquistado más tierras en la historia de la Antigua China, pero la pobreza y muertes causadas por las guerras, no fueron compensadas por la gloria y alegría de los triunfos de numerosas batallas, aunque algunas de ellas sirvieran para garantizar la seguridad del territorio de los chinos. También fue un fenómeno muy identificable de China, en comparación con el espíritu caballeresco occidental.

¹⁴⁹ Por una parte, la delegación de Zhang fue detenida y sufrió mucho tiempo de arresto por parte de los Xiongnu; y por otro lado, al encontrar a los posibles aliados de Han, los diplomáticos se enteraron de que, temiendo la fuerza de las tribus nómadas, estos pueblos -también de características nómadas- se alejaron de sus tierras y reconstruyeron su hogar en otros lugares, es decir, ya no quisieron participar de nuevo en guerras.

Después de que el ejército venciera a los Xiongnu, el Tianzi-Emperador encargó a Zhang Qian otra misión diplomática. Al igual que la última vez, el destino fueron los reinos occidentales, pero el objeto de su viaje tuvo como objetivo la construcción de una alianza con tales reinos. Por un lado, pretendió ayudar interviniendo con las fuerzas necesarias en el Reino Wusun (乌孙国), con el fin de reconstruir su poder, que había sido vencido por los Xiongnu. Tuvo como objetivo detener la huida de las tribus nómadas hacia el oeste para eliminar la posibilidad de un nuevo levantamiento. Por otra parte, en este viaje, el Emperador Wu de Han le asignó unos trescientos acompañantes súbditos al encargado de esta misión diplomática; y, además de las personas, Zhang Qian también llevó miles de animales e innumerables monedas de oro y tejido de seda con él, con el propósito de demostrar el poder de Tianzi y propagar la grandeza de la tierra china entre los antiguos reinos de la actual Asia Central.

Los diplomáticos visitaron respectivamente los reinos Tochari (大夏, también se conoció como Bactria, actual Afganistán), Dayuan (大宛, donde está actualmente el Valle de Fergana), Kangju (康居, aproximadamente la parte sur de la actual República de Kazajstán), etc., e hizo que la fama del Tianzi de Han llegase a estos lugares. Cuando la delegación volvió a la Corte, también estuvo acompañada por unos diez diplomáticos de los reinos visitados. Sin duda, con este viaje realizado por Zhang Qian, el Tianzi de Han logró el reconocimiento de su autoridad suprema entre varios países de Asia Central. El caso de Wusun se consideraba una buena prueba de ello. Al rendirle homenaje al Tianzi-Emperador de Han, el diplomático de Wusun volvió a su reino y contó a su rey todo lo que había visto durante la visita a la Corte de Han. Estas palabras fortalecieron la confianza que tenía el rey a favor del Tianzi. Entonces, mandó otra vez su diplomático a Han para pedir matrimonio con alguna princesa. A partir de este hecho, durante muchos años, Wusun y Han mantuvieron una relación muy estrecha.

Esta experiencia favorable, sin duda, confirmó al Emperador Wu de Han que había descubierto un nuevo camino que le permitía establecer el orden político dentro de una extensión geográficamente mucho más amplia que la tierra de su propia soberanía. Este camino consistía en desarrollar las relaciones diplomáticas con los poderes externos al régimen político del mismo Han. Dicho orden, sin duda alguna, no solamente servía para garantizar de algún modo la paz regional dentro de la zona de donde nacieron las nuevas alianzas entre estos reinos pequeños y Han, sino que también testimoniaba el reconocimiento *universal* y el prestigio supremo de Tianzi. De hecho, el Emperador Wu de Han, después de heredar de sus antecedentes la soberanía sobre toda la tierra del antiguo Tianxia, intentó llevar a cabo su plan de reconstruir la noción de *Tianxia* en un entorno más extendido.

Esta idea de desarrollar el concepto de *Tianxia* en el ámbito de Asia Oriental, o mejor dicho, la

propuesta de elevar el prestigio del Tianzi y lograr la legitimidad suprema de la realeza en un espacio más amplio que el mismo territorio de la soberanía, también provenía de la interpretación de la Escuela Confucianista. Entre las mismas respuestas del Maestro Dong Zhongshu en contestación del edicto del Emperador Wu, se destacó la relación entre el soberano y el Tianxia:

“Ahora que su Majestad logró unificar el Tianxia, todo el mundo le dedica el homenaje. Su Majestad observa y escucha las opiniones de todas partes, de este modo la sabiduría de todos sus súbditos se acumula en sí mismo y también dispone de las virtudes de todo el Tianxia. La fama de su gran Virtud también se ha propagado hacia fuera, el Reino de Yelang (夜郎) y Kangju (康居), aunque están a miles de *lis*, también les llega su gran fama y admiran la Virtud de su Majestad. Eso sin duda, es la máxima paz y armonía” (Ban, s.f.).

Debemos destacar los siguientes aspectos de este recordado comentario:

- Primero: el Emperador Wu de Han había logrado la considerada unificación del Tianxia, pero este éxito, a diferencia de la Gran Unificación de su propio Imperio Han, no consistió en establecer el poder político unificado en este espacio –más bien– universal, sino en mantener “la máxima paz y armonía”. Efectivamente, reconocer el poder político independiente y legal de los demás también fue importante y significativo para el mismo Tianzi.
- Segundo: la clave para construir el orden armónico y mantenerlo teóricamente fue la gran Virtud de la que disponía, según la enseñanza del confucianismo, el Tianzi.
- Tercero: al igual que la idea del Tianxia, la gran Virtud del Tianzi también se extendía hacia el exterior.

De este modo, la teoría del Sistema de Tianxia, en lugar de ser diseñado para el antiguo feudalismo, se transformó en el orden *internacional*, y, aún más importante, el prestigio del mismo Tianzi podía ser confirmado por el reconocimiento de su Virtud (bien ejercida, o solamente simbólica) por parte de los poderes políticos *extranjeros*. Esto significa que cuanto más admiración o más homenaje recibía el soberano desde las partes exteriores al régimen político, más autoridad podía tener. De este modo, el Tianzi disfrutaba de su propia soberanía y de la de los demás territorios cercanos, los cuales al final formaban geográficamente círculos concéntricos como en la época de Zhou. Es decir, la idea de Tianxia no solamente volvió a vivir en la nueva distribución geográfica, sino que también logró un fortalecimiento, tanto teórico como práctico.

2. La construcción real del modelo de poder político imperial

La unión de confucianismo y realeza consistía, fundamentalmente, en la relación entre los confucianistas y el soberano, al que solían llamar el *emperador* de China. De hecho, los letrados

discípulos de Confucio constituían un cuerpo social cohesionado, el de la élite intelectual y, se integraban absolutamente dentro del gobierno del emperador. Así se convirtieron en una fuerza muy significativa de cooperación política. No cabe ninguna duda, el sistema gubernativo compuesto por el emperador y los burócratas, mayoritariamente confucianistas, era el núcleo y esencia de la política de la China pre-moderna. Además, también se consideraba de manera universal, según los estudios de la política china, que este era el modelo más ejemplar de entre todos los tipos de gobierno. Por consiguiente, cabe sostener que esta unión había sido la razón principal por la que la China dinástica había durado milagrosamente más de veinte siglos, desde el período entre la Dinastía Qin y Han hasta la caída del último emperador a principios del siglo XX con la invasión de los occidentales.

En relación con el último aspecto, el Sr. Jin Guantao (金观涛, 1947–) habló de la “estructura ultra-estable” de la institución política o del régimen político de la China antigua, y el Dr. Zhao Dingxin (赵鼎新, 1953–) lo concretó como un Estado Confucianista-Legalista¹⁵⁰. En realidad, esta definición -a mi modo de ver- obtendrá un mejor entendimiento si tuviéramos en cuenta que la dominación implica la unión del poder centralizado y la gobernación burocrática basada en el confucianismo.

De acuerdo con lo que se ha comentado antes, aunque aparentemente los Tianzi-Emperadores post-Qin habían abandonado la política estricta de la Escuela Legalista y ejercieron el Pensamiento Taoísta Huang-Lao, y posteriormente el confucianismo, como ideología política, se insistía mantener la Gran Unificación, tanto en el dominio como en la comunicación entre los pueblos. Aparte de ello, la aplicación del Sistema de Condados, junto con el establecimiento del sistema burocrático, que sostenía institucionalmente la Gran Unificación y con el propósito de eliminar el feudalismo, vinieron del diseño del Legalista Shang Yang, con respecto a la toma del poder de Qin Shihuang. Además, las circunstancias en las se presentaba el poder, soportado por la intriga y la influencia del gobernador y la ejecución de la ley, la cual los soberanos de distintas generaciones no dejaban de practicar en la realidad, fueron decisivas para que Han Fei llevara a cabo una reorganización de los estudios de los pasados Legalistas. Entonces, evidentemente, todos los gobernadores a lo largo de todo el tiempo, bien existiera uno o más poderes simultáneamente en el territorio de China, insistieron en tener o en “recuperar” –así lo proclamaron ellos mismos- el poder de la Gran Unificación, que fue determinada significativamente durante mediados de la

¹⁵⁰ De hecho, muchos autores, sobre todo los investigadores que comparan la cultura oriental y la occidental, prestan más atención en el tema de la construcción de un Estado “ultra-estable” basado en las interacciones entre el pensamiento de la Escuela Legalista y el de la confucianista. Véase la Zhao Dingxin (2015), Jin Guantao (1985) y Xu Tianbo (2009). Es curioso e interesante que casi todos los investigadores de este tema acabaran su formación e investigación superior en Estados Unidos.

Dinastía Han, con la colaboración conjunta del Emperador Wu y el Maestro Confucianista Dong Zhongshu.

El mayor éxito que logró este gran teórico con respecto al confucianismo, sin duda, fue la determinación definitiva del pensamiento de esta escuela como ideología política. Y para la realeza, la mayor contribución que logró fue la de vincular estrechamente la necesidad del poder político con la tradición. No solo había ofrecido una explicación adecuada y una solución viable a la cuestión de la legitimidad de la dominación del Tianzi-Emperador, sino que también siguió los pasos de los teóricos anteriores de la misma familia, e inventó una manera eficaz para mantener la colaboración eterna entre la política y la ideología. De esta manera se garantizaba el desarrollo común de ambas partes. En otras palabras, se estableció una alianza fuerte entre el Tianzi-Emperador y los filósofos confucianistas. Por lo tanto, el argumento más destacado en este tema tiene que ver con el modelo de fuerte acoplamiento de la dominación de la China antigua.

Por otro lado, dicho sistema compuesto por el Emperador y los confucianistas, que incluye tanto a los funcionarios del gobierno como a los intelectuales que no tenían ningún cargo oficial, no aparecía simplemente como una alianza exitosa entre la realeza y los administradores, sino que - desde el diseño del principio y en muchísimos casos durante su práctica real- se destacaba una tensión entre ambas partes, concretándose en el mecanismo restrictivo del confucianismo con respecto al poder del emperador, lo cual evidentemente significó oponerse a la voluntad de éste de apropiación absoluta del poder. Así que el confucianismo, en mayor o menor medida, tenía como aspiración evitar que la realeza caminase hacia el absolutismo. Esta es también la razón por la que no se puede considerar al emperador chino un simple dictador o un gobernante absolutista en el sentido occidental.

2.1. Características de la dominación de la China antigua

La dominación de la China dinástica, como uno de los tipos de gobierno de la historia del poder político, ha sido objeto de análisis por parte muchos investigadores de culturas foráneas. Estos investigadores han intentado comprender, analizar e interpretar el tipo de dominación suprema de China (sobre todo, la dominación de la realeza-burocracia) con su propio lenguaje político. Entre ellos, cabe destacar los estudios de Wittfogel, Max Weber y Philip Alden Kuhn.

Wittfogel creyó que el despotismo más extremo apareció en Oriente. También analizó por separado las cuatro características principales del despotismo oriental, que son propias de un modelo típico de poder totalitario. Son las siguientes: primero, la economía del totalitarismo; segundo, la relación entre el Estado y la sociedad; tercero, la estructura del poder autocrático; y, por último, la situación social totalmente llena de terror-sometimiento-soledad. Desde estas cuatro

dimensiones, se veía (al parecer) que el despotismo oriental tenía su origen en su propia estructura histórica. Evidentemente, la dominación china del modelo emperador-burócratas se encontraba entre estos ejemplos del “despotismo oriental” y se consideraba como uno de los modelos más significativos¹⁵¹ (Wittfogel, 1966).

En comparación con el criterio de Wittfogel, con un matiz más eurocéntrico, Max Weber abordó dos tipos de dominación pura: uno era el tradicional patrimonialismo y feudalismo; el otro, el burocratismo relativamente más moderno. Weber sostenía, que desde la Gran Unificación lograda por Qin Shihuang, el patrimonialismo ya empezó a ser el modelo fundamental de la política de la China imperial; y, por otro lado, lo relacionó estrechamente con el burocratismo. Así que Weber definió esta combinación contradictoria y unificada como una “burocracia cuantitativamente importante y netamente desarrollada”, “pero con fuertes elementos patrimoniales y prebendarios” (Weber, 1991, p. 23). En la ejecución de esta dominación, el monarca dependía de la burocracia para fortalecer su dominio, pero también se esforzaba en librarse de su control. Por eso, según la opinión de Weber, dada la influencia de la “burocracia patrimonial”, no se podía definir el régimen político de China como absolutismo. Al parecer, Weber se fijó sobre todo en el conflicto entre el poder de la monarquía y ese poder rutinario que suele ser representado por el poder administrativo.

En cambio, un sinólogo más contemporáneo que Weber e historiador de la Antigüedad como Philip Alden Kuhn prestó mayor atención a la convivencia —relativamente *pacífica*— de estos dos poderes. La consideró como una dominación “burocrático-monárquica”, es decir, reconoció la función restrictiva del sistema burocrático con respecto a la realeza, pero se concentró más en las interacciones y acuerdos entre las dos fuerzas (Kuhn, 1990).

Como se ha dicho varias veces en este trabajo, bajo el régimen político de la China antigua, no se paraba de buscar una vía oportuna para su desarrollo y existencia perdurables. Hasta la construcción reformista definitiva del Emperador Wu de Han, durante estos siglos, desde el feudalismo de la Dinastía Zhou a la monarquía absolutista del Reino de Qin del período de los Estados Combatientes, se habían experimentado toda una serie de transformaciones con el objetivo de lograr la estabilidad del régimen. Por fin en la Dinastía Qin, con el diseño de los Legalistas, se definió el Estado centralista con régimen burocrático. Se consideró entonces que el poder del llamado *emperador* había sufrido una transformación con respecto a su modelo originario. Al llegar a la época imperial, se incorporó toda una serie de reglamentos, como los regímenes que normalizaban el uso de títulos, el diseño de los palacios, etc.; o algunos más importantes, tales

¹⁵¹ En la introducción del libro (p. 19), el autor afirmó que “el absolutismo oriental era en última instancia más completo y opresivo que su contrapartida occidental. Para ellos el despotismo *oriental* ofrecía la forma más dura de poder total”.

como la normativa de determinar el heredero de la realeza y de los matrimonios reales (incluían tanto el matrimonio entre el emperador y la emperatriz, como la relación del emperador y sus numerosas concubinas). El diseño y la aplicación de todas estas medidas no tenían más fin que ayudar a demostrar y declarar el prestigio y poder supremos de la realeza. La esencia, o mejor dicho (teniendo en cuenta las particularidades de China), el cuerpo principal de la realeza, no era más que el emperador, quien, como cabeza política en la tierra, ejercía el poder político máximo del Estado. Todo ello era conforme con la teoría sostenida por el Legalista Maestro Han Fei, el cual indicaba que el elemento indispensable del poder real debía ser la potencia¹⁵². Esto significa que dicho poder máximo siempre era monopolizado por el emperador. Este poder podía abarcar el poder superior legislativo, judicial, arbitral, el poder de realizar sacrificios superiores, el poder de nombramiento y despido de personal, el poder supremo militar y muchos más poderes que heredaba de la tradición. Además, la superioridad única de la realeza se correspondía con la humildad de todos los demás poderes. En cierto modo, la dominación del emperador podía llegar a ser considerado como despotismo.

El fundador de la Dinastía Han retrocedió temporalmente un paso e inventó la dominación de Condados-Reinos, compuesta al modo de Zhou y el de Qin, pero transcurridos apenas setenta años, a consecuencia de las luchas contra las posibles amenazas de los señores feudales durante el reinado de los primeros emperadores, al llegar al tiempo de Wudi, la dominación volvió más o menos al modelo de la Dinastía Qin¹⁵³. En este sentido, Zhao Dingxin afirmó y señaló que el poder político construido por el Emperador Wu de Han era muy semejantes al de Qin. No obstante, existía una diferencia esencial -posiblemente la única- entre ambas partes, que consistía en que, “el Imperio Qin basaba su poder de mando simplemente en la fuerza imperativa y violenta, empero el Imperio Han bajo la gobernación del Emperador Wu encargaba su legitimidad del poder al

¹⁵² En la lengua china, la palabra que representa *potencia*, también tiene el significado de “alta cota” en el lenguaje topográfico. De acuerdo con esto, lo que aconsejó Han Fei a la realeza no solo era mantener la fuerza, sino también situarse por encima de todos en la pirámide del poder.

¹⁵³ Muchos investigadores sostienen que durante la existencia de la China dinástica no se ha abandonado nunca el feudalismo. Ciertamente, los parentescos del Tianzi-Emperador en la mayoría de los casos sí solían ser enfeudados, pero el propósito de hacerlo no fue para concederles algún poder, sino para alejarlos de la capital y de la dominación central. Estos señores feudales, mayoritariamente, solo disponían de la tierra, pero sin poder de participar en la gobernación local, la cual realmente fue ejercida por los burócratas enviados por el gobierno central. En los *Registros de los Tres Reinos* (《三國志》) editados por Chen Shou, se destacaban las palabras “confirió el título de señor feudal a los hermanos y colocó tanto administradores como militares (en los feudos). Estas tierras eran simplemente feudos, dado que los militares, o bien eran muy mayores, o bien estaban incapacitados. Además, también envió a burócratas con fin de realizar la vigilancia.” Al llegar a la Dinastía Tang, en muchos casos, los señores llamados “feudales” ni siquiera tenían tierra enfeudada. En la Dinastía Song, se establecieron específicamente dos secciones para gestionar los asuntos vinculados con estos señores familiares del Tianzi-Emperador. Se podía tratar de un control aún más estricto (Chaffee, 1999).

pensamiento confucianista y basaba su dominación en la alianza política entre el poder del Estado y los confucianistas (Zhao, 2006, p. 163)”. Esta alianza es la clave de este subcapítulo, y seguramente de todo este trabajo. Sin embargo, de momento vale la pena concentrarse en otro criterio que se puede extraer de este comentario: la colaboración del pensamiento confucianista, que se estableció con la dominación elaborada por Wudi y que continuó viva durante más de veinte siglos, y en contraste con su diseño original de la época Qin, dio lugar a que la dominación no fuera ni absolutista ni autocrática.

De hecho, al inicio de la gobernación de la Familia Liu, el modelo de Qin se convirtió en una opción, no ideal, pero sí más adecuada para las circunstancias de ese momento. Esta incertidumbre se puede comprender si atendemos a la cuestión de la elección del lugar para establecer la capital de la nueva dinastía. Cuando acabó las últimas batallas, como ganador, el fundador de la Dinastía Han tuvo que decidir en dónde construiría su capital. La mayoría de los miembros de su grupo se mostraron favorables a la antigua capital de Zhou—Luoyang (洛阳), pero Lou Jing (娄敬)¹⁵⁴ preguntó a Liu Bang: ¿El motivo por el que Su Majestad quiere instalar la capital en Luoyang, acaso es para superar el esplendor que había tenido con los de Zhou? La respuesta fue positiva, pero obviamente Lou no estaba de acuerdo con esta propuesta. Entonces expuso su opinión:

“Su Majestad consigue el Tianxia de distinta manera que la Dinastía Zhou. Los antepasados de Zhou deben contarse desde la generación de Ji, a quien Yao le concedió la tierra de Tai, [desde este momento] llevaron generaciones y generaciones ejerciendo la buena gobernanza y acumulando virtudes. El Señor Liu (*de la Familia de Zhou, no se refería al Liu de la Dinastía Han) se trasladó a vivir en Bin (邠) para alejarse de la tiranía de Jie de la Dinastía Xia. El Señor Tai (太王, fue la misma persona que el Señor “Dan 亶”) se marchó de Bin por las molestias de los bárbaros, y se dirigió a vivir en Qishan, adonde su antiguo pueblo se apresuró a seguirle. Al llegar al tiempo en que el Señor Wen se encargó de los asuntos de todos los señores del Oeste (de la Dinastía Shang), arregló satisfactoriamente las disputas entre el Reino Yu (虞) y el Reino Rui (瑞), así que se convirtió en la persona asignada por el Dios Cielo para dominar el Tianxia. Y los sabios virtuosos, como Lyu Wang (吕望) y Boyi (伯夷) vinieron a servirle. Cuando el Señor Wu de Zhou se levantó contra El Cruel de Shang, todos los ochocientos señores que se reunieron en Mengjing dijeron que Shang debería ser derrocado.

¹⁵⁴ Liu Jing y Lou Jing se referían a la misma persona, dado que existía la costumbre de evitar usar el nombre y el apellido del Emperador a lo largo de toda la historia de China dinástica. Como la familia que gobernó en la Dinastía Han tenía el apellido Liu, Liu Jing, siendo miembro externo a la casa real, cambió su apellido a Lou. Es muy habitual, incluso es obligatorio, que el pueblo tuviera que evitar usar el mismo carácter, hasta los caracteres de la misma pronunciación que el nombre o apellido del Emperador. Permitir a la familia de algún ministro, o a algún súbdito virtuoso, que no cambiara el apellido, también era considerado un premio.

De este modo, exterminaron la Dinastía Yin. En cuanto el Señor Cheng de Zhou llegó a ser el Tianzi, el Sabio Dan lo asistió. Construyeron la capital en Luoyang y lo trató como el centro de Tianxia. Así que los señores feudales de los cuatro puntos cardinales vinieron a entregar tributos, los caminos que se extendían para todos lugares eran igualitarios. De este modo, si el soberano cuenta con la Virtud, no le costará gobernar con ella, al contrario, sin ella, el Tianxia caería fácilmente. Por ello, establecer la capital en este lugar no es para disfrutar del terreno peligroso ni para permitir que los descendientes gobernantes aprovechen del pueblo ni maltratarlo, sino requiere que [el gobernante] atraiga al pueblo con la política moral como hicieron los Zhou. Durante los tiempos prósperos de Zhou, el Tianxia se hallaba armónico, los reinos y tribus de todas direcciones declararon la lealtad a Zhou, todos admiraron sus virtudes y le agradecieron por sus bondades, no solo obedecieron sino también sirvieron al Tianzi de Zhou. Bajo estas condiciones, no hacía falta instalar soldados ni lanzar expediciones a ningún lado, todos los pueblos se rindieron y entregar tributos al Tianzi. Sin embargo, al llegar a la época decadente de esta dinastía, el Tianxia se separó en partes, Zhou llegó a ser un reino pequeño. En este momento, nadie vino a rendir homenaje y la Familia de Zhou al final dejó de controlar el Tianxia, el motivo de ello no fue por la poca moralidad que tenían [todos los “Tianzi” posteriores] sino por la debilidad en la situación real. Ahora Su Majestad se levantó de la Aldea Pei, al unir unas tres mil personas, se lanzó a las batallas y consiguió las tierras de Shu y Han, además, también logró el territorio de los antecedentes Qin. Luego tuvo que enfrentarse a los desafíos de la parte de Xiang Yu y combatir con él en Xingyang (荥阳) y luchar por el escarpado lugar Chenggao (成皋). Después de unas setentas batallas grandes y unas cuarenta batallas pequeñas, la sangre del pueblo todavía se está derramando, aún se verán por todo lado los huesos, tanto de los padres como de los hijos, innumerables cadáveres se tienden en el campo, los lamentos no se paran de oír y muchos gravemente heridos todavía no se pueden levantar. Sinceramente no creo que esta situación sea compatible con el esplendor del período del reinado de los Señores Cheng y Kang de la Dinastía Zhou. El lugar elegido por los Qin está rodeado no solo por las montañas, sino también por el Río Amarillo, cualquier lado de sus fronteras podrá servir de fortaleza consistente. Aunque se encontrase en peligro, millones de militares fuertes podrán luchar por Su Majestad. De esta manera, guardando lo que dejaban los Qin y aprovechando su territorio bien protegido y su tierra con abundantes cosechas, a la cual llaman la “tierra del Cielo”, Su Majestad podrá establecer la capital allí, aunque detrás de la montaña aún está en desorden, el antiguo feudo de Qin podrá ser ocupado y aprovechado. Cuando pelea con alguien, golpear su espalda no llevará la victoria absoluta, pero si Su Majestad entra por el Paso Estratégico Hangu (函谷关) y funda su capital allí, así controla el territorio originariamente pertenecido a Qin, esto será pellizcar la garganta de Tianxia y golpear su espalda [a la vez]” (Sima, s.f.).

Este consejo y los análisis detalladamente explicados por Lou Jing con respecto a la selección de la capital, no solo demostraba la ventaja que obtendría al elegir la antigua tierra de Qin como la nueva capital de la Dinastía Han en lugar de elegir la tierra de Zhou, sino que también revelaba desde otra perspectiva la distancia entre la realidad impotente y el ideal de determinar el modelo del poder político de la dinastía. Se consideraba ejemplar copiar el modo de Zhou y reproducir su éxito, pero, en caso de que no hubiera ninguna posibilidad de copiarlo, los de Han solo podían seguir a sus antecesores a la hora de controlar el Tianxia, aprovechando, además, la herencia que había dejado la Dinastía Qin. No obstante, “seguir a Qin” no fue en ningún caso el propósito de la política de Han. Es decir, desde el principio de la fundación de la dinastía, el deseo de recuperar la política moral echó raíz en el sistema político. Se comprende que no solo los letrados, sino también muchos soberanos de distintas épocas y dinastías, reconocieran conscientemente que el modelo ideal de la política debía ser como la de Zhou, no por la forma feudal, sino por la armonía que mantenía entre todas partes.

Es verdad que, en la historia china, la transición de poder político, es decir, el cambio de dinastía, siempre fue acompañado por la violencia. En otras palabras, la fundación de una dinastía siempre era el resultado de guerras. Por ello, el emperador fundador de una dinastía era, obviamente, el ganador de la guerra. Yu Yingshi (余英时, 1930–) confirmó este aspecto violento del poder político y también propuso que el mantenimiento del poder dependiera en gran medida de la fuerza armada. Teniendo en cuenta este punto de partida, concluyó que, al poder del emperador, por lo menos del emperador fundador de cada dinastía, le faltaba una base racional. También señaló que el *carisma* definido por Weber en el ámbito de dominación, dentro de la historia imperial china fue otorgado por los cronistas al ganador militar. Presentó a los fundadores de la Dinastía Han y Ming como los ejemplos más significativos, ya que, según los historiadores, ambos se consideraron como típicos dominadores que habían obtenido el Tianxia de la manera más legítima. Sin embargo, para Yu, ambos emperadores no fueron más que ganadores de batallas. En su opinión, únicamente se destacaron por haber luchado contra rivales competentes; por ejemplo, no habían arrebatado el poder del niño-emperador de la dinastía anterior (Yu, 2014). Sin embargo, en el análisis de la manera de la obtención, y luego el mantenimiento, del poder del emperador, Yu desapreció la función del *carisma* del dirigente obtenido tras ganar las guerras. Aparte de los factores objetivos, otros factores como la suerte, el saber hacer buen uso de las personas, conseguir más ayuda del pueblo, etc., eran muy importantes para lograr el triunfo final. Estos factores aún son más relevantes cuando nos referimos a los dos emperadores fundadores citados, ya que ambos alcanzaron el imperio desde un origen humilde. De este modo, la dominación del emperador, tanto la del fundador de la dinastía como la de los posteriores, no era independiente de la fuerza militar.

Otro motivo muy relevante por el que se suele decir que la naturaleza de la realeza es absolutista es el monopolio del poder supremo. La inexistencia de una regulación superior al poder del emperador, produce a veces la impresión de que éste puede ejercitar su poder de acuerdo con su exclusiva voluntad y sus gustos personales, de modo que la soberanía real sea caracterizada por su arbitrariedad. Pero la realidad de la realeza en la historia de China antigua demuestra algo muy distinto. Es verdad que no existía una *democracia*, tal como se entiende en Occidente, para seleccionar el emperador, y en este sentido, es cierto que la soberanía fue incondicional. Sin embargo, el poder absolutista del emperador podía llegar a un mínimo y un máximo; es decir, se trató de un modelo dinámico. El grado de absolutismo no solo dependía de los factores personales del soberano (por ejemplo: la inteligencia, el carácter, la educación, etc.), sino que también tenía mucho que ver con las fuerzas y estructuras, tanto políticas como sociales, interiores y exteriores, de la familia real. A lo largo de la historia china, ha habido varios emperadores insaciables, perezosos o poco inteligentes, pero tiranos, escasos.

2.2. La integración fundamental de la burocracia y los letrados

El gobierno *imperial* de China consistía en un modelo de gobierno formado por la unión entre la política del emperador y la política de los burócratas confucianistas. La dominación del emperador se puede entender como la política centralizada basada en la monarquía patrimonial, pero el origen y la esencia de la otra parte fundamental del poder, la burocracia china, se trata de un concepto algo más complicado que lo que apunta un simple sistema administrativo. Debemos así explicar detenidamente los principales componentes de esta burocracia: el régimen burocrático, los letrados confucianistas y la clase burocrática.

Comencemos, en primer lugar, por el régimen burocrático. Al igual que la clase correspondiente, originariamente se configuraban en el período de los Estados Combatientes. De acuerdo con los comentarios anteriores, se sabe que, remontándose hasta la Dinastía Zhou Oeste, bajo el feudalismo, el poder gubernamental se concentraba solo y siempre en manos de los aristócratas. Evidentemente, los administradores, tanto dentro del ámbito integral del Tianxia como dentro de los feudos, fueron encargados por los nobles de manera patrimonial, dado que fueron los únicos que podían ser educados. A partir de la caída del Sistema de Tianxia y la decadencia de los antiguos aristócratas, emergió la gobernación burocrática. Estos funcionarios principalmente venían de dos grupo: en primer lugar, los antiguos nobles, que, aunque sufrieran la decadencia de la familia y dejaran de gozar de los favores del feudalismo, por su amplio conocimiento heredado podían mantenerse con trabajo asalariado, y de esta forma descender a la clase burocrática; en segundo lugar, debido a la aparición en esta época de la educación privada,

algunos miembros que pertenecían a la clase de la plebe empezaron a recibir la enseñanza que antiguamente fue monopolizada por la nobleza, y lograron de este modo participar en la administración del reino y sobresalir de entre la masa. Pero cabe notar que los burócratas referidos todavía no disponían de virtudes éticas; es decir, recibieron la educación que incluían los clásicos, pero sin la interpretación de la familia confucianista. Por eso se limitaban a resolver los asuntos administrativos.

Durante la Dinastía Qin, el sistema burocrático caminaba cada vez más hacia una gestión más eficaz y racional, dado que la escuela que lideraba en aquella época, la Legalista, se caracterizaba por su “estricta y poca cordialidad”. Después de ser aceptado dicho sistema por la Dinastía Han, la burocracia continuó siendo una pura herramienta de administración. Pero con la reforma del Emperador Wu de Han y el diseño del Maestro confucianista Dong Zhongshu, a partir de mediados de dicha dinastía, los burócratas *éticos*, representados por los letrados que se encargaban de los oficios públicos, empezaron a subir a la escena política¹⁵⁵. Esto significa que, a partir de este momento, las cuestiones gubernativas o en general la política tenían que ajustarse a criterios morales. Además de la autoridad del Tianzi-Emperador, la moralidad se convirtió en fuente de legitimidad de la burocracia¹⁵⁶. La consecuencia de ello había sido que, por una parte, positivamente, en cuanto gestionaban los asuntos políticos los burócratas, podían dejar de ser manejados dócilmente por la realeza; pero en muchos casos los funcionarios que ocupaban altos cargos, no solo carecían de los mínimos conocimientos y de la capacidad práctica para las

¹⁵⁵ Los funcionarios de la China antigua suelen ser llamados “Guanli (官吏)”, una palabra formada por dos caracteres el “Guan” y el “Li”. Según *Shuowenjiezi* (diccionario chino de la Dinastía Han, literalmente significa: “comentario de caracteres simples y explicación de palabras compuestas”), originalmente, los dos no se diferenciaban ni en el significado ni en la función. Todos los que trabajaban para la soberanía fueron *Guan*, y también fueron *Li*. Pero cuando los confucianistas empezaron a entrar en el sistema burocrático, poco a poco, el *Guan* fue refiriéndose únicamente a los funcionarios que se encargaban del liderazgo y la toma de decisiones, lo que equivale más o menos al “político” de hoy en día. En cambio, el *Li*, se refería a los que se encargaban de la ejecución de las órdenes, los cuales gestionaban los asuntos cotidianos, como los administradores de nuestra época. En cuanto que el nuevo régimen burocrático todavía no estaba completo y maduro, la selección de los *Guan* solía basarse en patrones éticos, a saber: las tendencias morales de los candidatos y también su capacidad académica. Por otro lado, con respecto a los *Li*, se atendía más al modelo racional, es decir, se fijaba más en la habilidad de despachar las cuestiones concretas. Durante un tiempo, el sistema burocrático funcionó de manera muy desordenada, dado que los funcionarios de alta categoría, aunque detentaban el mando, no conocían nada de la política (véase Wang, 2002, p. 108).

¹⁵⁶ Dong Zhongshu en su obra *Chunqiu Fanlu* también introdujo un capítulo indicado al régimen burocrático, y dio por primera vez, sistemática y completamente, un sentido metafísico al hecho de instalar la burocracia. Creyó que este concepto no fue en ningún caso un fenómeno singular del mundo secular, sino que había sido asignado por el Cielo; esto es, en lugar de ser un diseño humano, debía ser un instrumento venido del Cielo. En otra obra de la ideología política oficial de la Dinastía Han, *Baihutong* (《白虎通》), se exponía más detalladamente los vínculos entre el sistema celestial y el sistema burocrático terrenal.

gestiones políticas, sino que también se remontaban excesivamente a los tiempos del estado perfecto de la política antigua o, incluso hasta la legendaria, y evidentemente esto les impedían aún más la ejecución de una gobernanza eficaz¹⁵⁷.

Buena prueba de ello se encuentra en el análisis sobre la relación entre la circunstancia del Estado y el desarrollo del pensamiento confucianista. En el *Libro de Han*, se leen los comentarios siguientes: “la Han (Occidental, que terminó en el año 8 d.C.) empezó a decaer durante los reinados de los Emperadores Yuan (reinó entre 49-33 a.C.) y Cheng (reinó entre 33-7 a.C.), y al final terminó en mano de los Emperadores Ai (reinó entre 7-1 a.C.) y Ping (reinó entre 1 a.C.-6 d.C.)”. Este fue el momento en que los confucianistas ocuparon más funciones públicas¹⁵⁸. Sin duda, los Emperadores posteriores reconocieron el problema que trajo el dar los cargos dirigentes e importantes a los burócratas más teóricos o sin conocimientos prácticos.

Por lo tanto, se nota que durante un buen tiempo (por lo menos, a lo largo de la Dinastía Han), los elementos contradictorios que se imbricaban dentro del sistema burocrático, la moralidad y el idealismo, contra la racionalidad y el positivismo, no llegaron a alcanzar una relación equilibrada.

El ejercicio del mismo sistema burocrático puro requiere una serie de normativas objetivas y universales: la actitud impersonal y la especialización de funciones, que requieren una planificación racional. El sistema chino consolidado durante la Dinastía Qin, con el fortalecimiento de la teoría Legalista, se caracterizaba por el alto nivel de racionalidad, tanto en su práctica estatal como en la local. En afinidad con las contradicciones típicas entre la Escuela Legalista y la Confucianista, el régimen tradicional burocrático y la insistencia moral-ética

¹⁵⁷ En los comentarios del sinólogo británico Michael Loewe sobre la política posterior de la “determinación del confucianismo como la ideología política oficial” durante el reinado del Emperador Wu, destacó que “Attention to ethical values was reinforced during Wu-ti’s reign (141-87a. C.) by a number of measures taken to recruit candidates for official posts on the basis of their familiarity with Confucian writings. These texts now formed the intellectual background of officials and statesmen, and would continue to play this role. Such measures exerted an ineluctable influence on the developing view of sovereignty. Official preference for the precepts of Confucius and for the writings associated with him, and rejection of the writings of the more practical, realist men of affairs such as Shang Yang, Shen Pu-hai, and Han Fei, may well have owed its origin to a proposal of Tung Chung-shu” (* se refiere al mismo Dong Zhongshu, Twitchett y Fairbank edis. a, 1986, p. 732). Se nota que el sistema burocrático considerado clásico de aquella época se fundó en base al diseño teórico de los Legalistas. Sin embargo, por la participación de la teoría confucianista, no cabe duda que la función de dicho régimen sufriría un gran golpe.

¹⁵⁸ Cabe notar que entre la Han Occidental y la Oriental, se instaló una dinastía que se denominó como la Xin (o también se podría llamar “un reinado”) fundada por Wang Mang, la cual se ha mencionado. Aquí vale la pena destacar que este usurpador de la realeza, fue gran devoto del pensamiento confucianista. Cuando subió al trono, hizo toda una serie de reformas que imitaban el modo de la Dinastía Zhou, pero ya no eran conformes con la realidad de aquella época. Esto no significaba que los confucianistas desafiaron el poder, sino que, por una parte, atendieron menos a la realidad que al ideal, y, por otra, todo ello certificaba que el pensamiento confucianista sí logró un reconocimiento amplio y profundo.

confucianista tampoco suelen encajar muy bien entre sí¹⁵⁹.

Frente a esta problemática, la medida que fue aplicada por la realeza, sobre todo, a los primeros años de la Dinastía Han Oriental, fue la de reformar el sistema burocrático nuevo de una manera oculta: cambiando la división del trabajo. Con estas reformas, los letrados políticos no perdieron sus puestos en el gobierno, pero sufrieron una disminución de su importancia y de prestigio, dado que habían sido transformados en puros letrados de Estado. Los trabajos administrativos concretos tenían que ser acabados por los verdaderos burócratas.

Aplicando la teoría de Weber, se entiende que estos ejecutivos administrativos se parezcan a los burócratas modernos, cuyas características se pueden resumir en cinco puntos: Primero, la selección del personal, la división del trabajo y su calificación tienen que ser realizados por leyes u ordenamientos administrativos. Segundo, existen principios de jerarquía de los cargos. Tercero, los registros administrativos tienen que ser archivados. Cuarto, los encargados tienen que ser especializados, pues llegan a su cargo tras una preparación cabal y experta. Y, por último, los funcionarios tienen que ser pagados y ocupar un puesto vitalicio (Weber, 1991). Según la clasificación del caso de Han Posterior, en comparación con los verdaderos burócratas, los funcionarios confucianistas obviamente son menos especializados. Asimismo, sus cargos y el trabajo correspondiente también son menos determinados. Se puede entender que, inicialmente, los confucianistas ocuparon una posición más *honoris* que práctica. Este cambio era totalmente contrario a la voluntad de los intelectuales de consagrarse a la construcción de un buen gobierno, tanto en la realidad, como conforme con la ideología imperial.

Los letrados actuaron para enfrentarse a este cambio. La mayor parte de ellos se esforzaron en integrarse en los asuntos gubernamentales y administrativos. Mientras actuaron como burócratas, intentaron conseguir una mayor influencia de las ideas de la Escuela Confucianista sobre la política. Esto se reflejaba en aspectos tales como: poner cierto énfasis, en relación con el emperador, en la importancia de ejercer la dominación con Virtud, corregir las conductas, tanto

¹⁵⁹ Al revisar los registros de las *Memorias Históricas*, Weber sostuvo que las instituciones administrativas nacieron de los conflictos entre los Estados combatientes. Con la referencia de los Ritos de Zhou, creyó que la burocracia centralizada vinculaba principalmente con el riego de las obras hidráulicas. Esto es el llamado “conducto racional de vida económica”. Además, también explicó que, a partir de la aparición de la clase burocrática representada por los intelectuales durante el período de los Estados Combatientes, esta gente estudiaba las cuestiones tales como la técnica en la administración y las organizaciones burocráticas, etc., con el fin de gobernar el Estado de forma más eficaz. En opinión de Weber, el régimen burocrático fue un elemento muy importante con el que China logró una política estable en un plazo relativamente largo. En los estudios de Weber se reconoce la racionalidad como componente importante en el diseño del sistema burocrático, también se afirma el papel de los intelectuales en la construcción y el desarrollo de dicho sistema. Ahora bien, cabe notar que “los intelectuales” no equivalen a “los letrados confucianistas”. Por ello, la longevidad de la política estable de China no se debió a *este* sistema burocrático. Este criterio y los argumentos sobre ello, van a ser el punto decisivo de las próximas páginas de este trabajo.

del soberano como de todo el espectro social, para que fueran conformes con los valores morales de la Escuela Confucianista. Por otro lado, una pequeña cantidad de discípulos *verdaderos* de esta escuela insistieron en mantener su creencia y se alejaron -bien obligatoriamente, bien voluntariamente- de la realidad política para dedicarse a la investigación puramente teórica.

La reforma del sistema burocrático no se puede entender solo como un proceso unilateral tendente a transformar a los confucianistas para que dispongan de la mejor teoría y práctica para ejercer las prácticas administrativas. Por el contrario, los gobernantes, aparte de tener los asuntos administrativos bien solucionados, también descubrían que, con una política moderada y más ajustada a la moral del pueblo, se podía fomentar la cohesión social, lo cual les permitía una gobernación estable y más eficaz. De hecho, la *burocratización* de los confucianistas y la *confucianización* de los burócratas se llevaron a cabo a la vez. Se explica así que emergiera en China un grupo muy singular: los burócrata-confucianistas.

El ajuste y reajuste del sistema burocrático-confucianista se aplicó a lo largo de toda la historia de la China dinástica. Consecuentemente, los estrechos lazos e intensas contradicciones entre ambos polos gubernativos -la realeza y los burócrata-confucianistas-, se aparecían de distintas formas y en distintos planos. Durante este proceso larguísimo, aunque el modelo, el componente y la forma de selección de los mencionados funcionario-intelectuales habían sufrido algunas modificaciones (en realidad, fueron sobre todo mejoras), la esencia del poder, tanto del emperador como de la clase burocrática, no había tenido ningún cambio significativo que pudiera destruir el establecimiento del mismo modelo gubernamental. La cuestión decisiva se concentra entonces en la función dinámica de éste; cuestión que será el tema principal del capítulo siguiente de esta tesis.

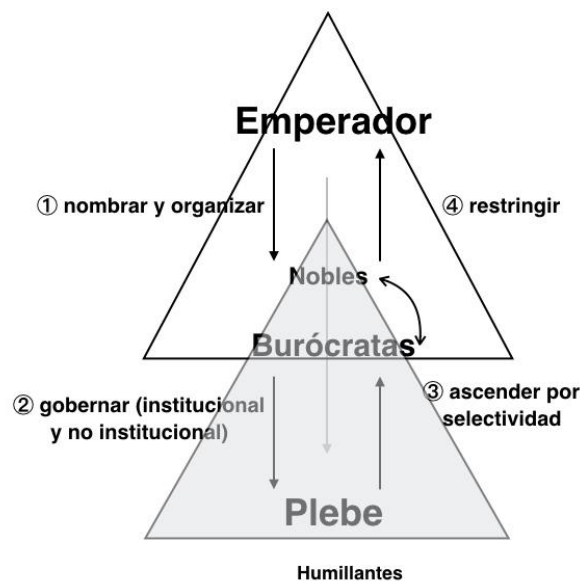
En resumen, a partir del reinado del Emperador Wu de Han, bajo la interpretación y diseño de los confucianistas, se estableció un poder con doble sistema. Este carácter “doble” se representaba en dos ámbitos físicos, o mejor dicho, en dos circunscripciones geográficas: el territorio imperial (China), cuya gestión era competencia del emperador; y el área más amplia, abierta y que incluía la tierra del emperador, en la cual éste se identificaba como el Tianzi y se acondicionaba con el proclamado prestigio. Cabe notar que este doble sistema, también se concentraba en realizar de dos maneras el mismo objetivo, que es fortalecer el poder supremo de la realeza, tanto desde la perspectiva ideológica, como de la práctica real de la gobernación.

La configuración de este poder con doble sistema satisfacía absolutamente las necesidades políticas, el estatus y el prestigio supremos de este Tianzi-Emperador. Por otra parte, con la nueva definición de Tianxia-Imperio, también se confirmó la existencia de significativas diferencias entre estas dos entidades políticas; y, además, se determinó la relación que había de mantener entre ambas partes, siendo conceptos territoriales y políticos. Este doble sistema logró un desarrollo

constante a lo largo de la historia de la China dinástica, cuya realización se detallará en los siguientes apartados.

CAPÍTULO 8. El Pensamiento Confucianista en la gobernación soberana dentro del Imperio

Con el fin de profundizar el análisis sobre la unión entre la realeza y el pensamiento político de la Escuela Confucianista, uno de los dos temas más importantes para entender la filosofía política de China, nos vemos obligados a construir e introducir aquí el esquema (Diagrama 4.) que se muestra a continuación. Con su ayuda pretendemos analizar, por una parte, la estructura jerárquica, tanto de la sociedad como de la gobernación estatal, y, por otra, el mecanismo dinámico entre distintas fuerzas dentro de este sistema gubernamental.



(Diagrama 4.: Modelo gubernamental general de China dinástica)

1. La división básica de las clases sociales

La estructura jerárquica de la sociedad tradicional de China difiere según las distintas dinastías y épocas, pero considerándola en conjunto, se puede sintetizar y resumir en cinco categorías.

- En la primera, se encuentran el mismo Tianzi-Emperador y su familia. Son los dominadores superiores del Estado. Pero, en realidad, el poder supremo en ningún caso se puede compartir, pertenece únicamente al emperador.
- La segunda está compuesta por la clase noble, y, aunque dependiendo de la época, la identidad y el número de los componentes de este grupo varía, siempre se consideran como beneficiarios del interés (sobre todo, privilegio y riquezas) del Estado. Pero cabe notar que, en muchos casos, la gente que pertenece a esta clase no participa realmente en el gobierno.

- La tercera es la de los burócratas. De acuerdo con las circunstancias particulares de China, esta categoría social es muy compleja. Entre sus miembros, se incluyen los que sirven al Estado como funcionarios, los antiguos burócratas que se han jubilado o han sido despedidos y que ya se quedan en casa, y, por último, los futuros funcionarios que han aprobado la oposición, pero todavía no han sacado la plaza o los que ya están preparados para participar en el proceso selectivo.
- La cuarta es la categoría más numerosa, pues es la compuesta por la plebe, la masa. Forma parte de ella los campesinos, artesanos, mercaderes¹⁶⁰, jornaleros, arrendatarios, etc. La gente que pertenece a esta clase, bien por medio del estudio y después aprobar los exámenes de selección, bien por practicar la enseñanza ética de la Escuela Confucianista, o bien por entregar una donación al gobierno (mayoritariamente lo hacían los mercaderes ricos)¹⁶¹, puede lograr meterse en el rango de los burócratas.
- La quinta se refiere a la categoría inferior de la sociedad. Dentro de esta clase, aparte de los delincuentes y los que tienen ocupaciones humillantes como las prostitutas, se encuentra la gente que ha sido degradada por algún motivo político. Por ejemplo, el fundador de la Dinastía

¹⁶⁰ Curiosamente, la clase de mercader en China no ha logrado nunca la importancia en la política ni el reconocimiento positivo o un mayor respeto como lo ha conseguido en Occidente. El señor Feng Youlan explicó, en su *Historia de la Filosofía China*, que para los chinos la agricultura es la raíz, mientras que el negocio es algo menos importante y necesario. En relación con el tema del confucianismo, reconozco la importancia del concepto fundamental de su teoría, la moralidad. Sin embargo, en algún sentido, lamento mucho la información que hubieran recibido numerosos alumnos de esta Escuela y la forma en que la hubieran entendido. En todos los tiempos a lo largo de la historia de China (actualmente menos, pero sigue habiendo), siempre existía buena cantidad de gente, bien jóvenes, bien mayores, que solo se dedicaban a la preparación de los exámenes para funcionarios. En cualquier caso, el número de los candidatos siempre era mucho más que el de los puestos públicos. Por eso, una parte de esta gente que insiste en “destacar entre todos los letrados” llevaba toda la vida sin hacer nada concreto. A este respecto podemos citar a Confucio: “la persona con excelente carácter no se limita a manejar alguna técnica concreta (君子不器, sacado de las *Analectas de Confucio*)” como excusa. Así que, en cierto momento, también considero razonable que la persona con más bienes se encarga de más responsabilidades sociales, como el caso de Roma.

¹⁶¹ Cabe notar tres puntos para este tema: Primero, la selección de funcionarios no tuvo la forma de exámenes por escrito hasta la Dinastía Sui. Por eso, desde el edicto del Emperador Wu de Han hasta el año 606 cuando el Emperador Yang de la Dinastía Sui estableció el nuevo régimen de selección, los burócratas eran recomendados, bien por los nobles, bien por algunos burócratas locales. Segundo, el hecho de “comprar” algún cargo solo era permitido en algunas épocas; y aunque fuese la época en que se abría dicha vía para elevar su categoría social, la gente que llevaba a efecto dicho acto tampoco podía conseguir un cargo alto. Además, en cuanto llevaba a la práctica la función correspondiente a su trabajo, tenía que sufrir el desprecio de los demás funcionarios, sobre todo, de los que habían llegado a este puesto mediante el estudio de los Clásicos Confucianistas y la aprobación tras un proceso de selección. Tercero, durante las primeras dinastías, sobre todo durante la Dinastía Han, una gran cantidad de burócratas confucianistas consiguieron su cargo por llevar a la práctica las virtudes que el confucianismo propugnaba. Al llegar a la Dinastía Song, tanto los teóricos como los políticos empezaron a prestar más atención a la racionalidad de la doctrina de esta familia, y desde este momento, los exámenes de selección también comenzaron a dar más importancia al conocimiento generales de los candidatos que a la ideología confucianista.

Ming castigó a los miembros y descendientes de la Familia Pu Shougeng¹⁶² (蒲寿庚) y de la Familia Huang Wanshi (黄万石) a descender a esta última clase, ya que se rindieron a los mongoles que posteriormente invadirían la tierra entera de China¹⁶³.

La gente de distintas jerarquías gozaba del privilegio asignado a la clase a la que pertenecían, pero dicho privilegio tampoco era fijo, dado que los miembros de las diferentes categorías también disponían de la posibilidad de moverse a otra categoría. La subida o bajada jerárquica no tenía que darse al inmediatamente escalón superior o inferior, como el caso que se ha indicado en la explicación de la cuarta categoría. Un campesino de la cuarta clase (el fundador de la Dinastía Han, Liu Bang) o incluso un mendigo de la quinta (el fundador de la Dinastía Ming, Zhu Yuanzhang) consiguieron saltar directamente a la cumbre del sistema de poder. Asimismo, los nobles de la segunda clase, si causaba la sospecha del emperador, también podían ser degradados hasta el último escalón social.

Aparte de esta clasificación de las cinco jerarquías que componían la sociedad de la China dinástica, este diagrama también transmite dos ideas muy importantes. Primero, mediante los dos triángulos (el blanco y el gris) se representa los dos sistemas “administrativos” que coexistían dentro del marco de gobernanza de esta soberanía gigantesca. Nos vemos obligados a entrecomillar la palabra “administrativos” porque, dentro del sistema integrado por el emperador, los nobles y los burócratas, el modo de gobernar, o mejor dicho, el modo en que funcionaba el sistema, era la administración o gobernación en un sentido ampliamente reconocido. Sin embargo, con respecto al triángulo gris, la forma en que los burócratas actuaban con las masas, no se limitaba simplemente a la administración institucional aplicando la fuerza estatal, sino que también dependían de la fuerza moral y local, o mejor dicho, de la rural.

Segundo, la elección del triángulo, en lugar de círculo o cuadrado, también tiene su motivo. Por una parte, con el triángulo, igual que la ubicación vertical de estos conceptos, se demuestra la escala del poder y la cantidad relativa de gente que pertenece a cierta clase. Por otra, igual que la pirámide, también representa que, dentro de cada uno de los sistemas de esta estructura política, tanto el régimen como la ideología tenían que funcionar para sostener la existencia de los diversos

¹⁶² Fue comerciante muy rico en los últimos años de la Dinastía Song. Su casa estaba situada en la costa suroeste de China para garantizar los comercios marítimos a los que se dedicó su familia. Organizó él mismo un ejército marítimo para luchar contra los piratas. Cuando los mongoles invadieron esta región, Pu les entregó todos sus barcos y gente para que sirvieran a los mongoles en las batallas contra la Corte de Song. Al lograr el triunfo final, los de Yuan nombraron a Pu jefe superior de la región. Con este ejemplo podemos apreciar cómo era la figura típica de los comerciantes para la opinión tradicional china. De hecho, incluso hoy en día, los intelectuales chinos siguen manteniendo una actitud relativamente negativa ante las actividades puramente comerciales, aunque ya no es tan negativa como en la época antigua.

¹⁶³ La gente de esta categoría no solo ha sido despreciada por la sociedad entera: el castigo fundamental y más humillante consiste en que ni ellos ni sus descendientes pueden participar en la selección ni aspirar a cargo público. Es decir, para ellos no era posible la movilidad social.

escalones inferiores. En otras palabras, la política de la China antigua mantenía la Gran Unificación en el nivel estatal, pero por debajo, a nivel social, cada localidad y grupo podía disponer de autoridad suficiente. De ahí la necesidad de tener un doble sistema gubernativo.

2. Análisis de la interacción entre distintas fuerzas sociales

Regresando al Diagrama N°. 4, la ejecución de los poderes y las relaciones correspondientes entre todas las partes de la sociedad se pueden ordenar en cuatro acciones. El conjunto de ellas permite entender el poder político de China, tanto en relación con su potestad como en relación con sus límites. Estas cuatro acciones consisten en:

2.1. El poder político del Emperador: nombrar y organizar [proceso ①]

De acuerdo con lo que se ha comentado anteriormente, el poder del emperador no se podía definir como absolutista. En el marco secular (en comparación con el celestial) era supremo e incompatible con cualquier otro poder de este nivel. Este poder implicaba el control indirecto de toda la sociedad. A través de las instituciones burocráticas se ejercía la gobernación directa del pueblo. Tales instituciones cumplían sus obligaciones como administradores asignados por la realeza. Las funciones del mismo emperador, de facto, consistían, en primer lugar, en la organización del sistema burocrático, que implicaba la determinación de la estructura de dicho sistema y la selección de sus miembros (los burócratas, según el caso de China, en concreto eran burócrata-confucianistas). En segundo lugar, el emperador tenía poder para dictar determinadas órdenes y supervisar su ejecución.

2.1.1. La organización del sistema burocrático

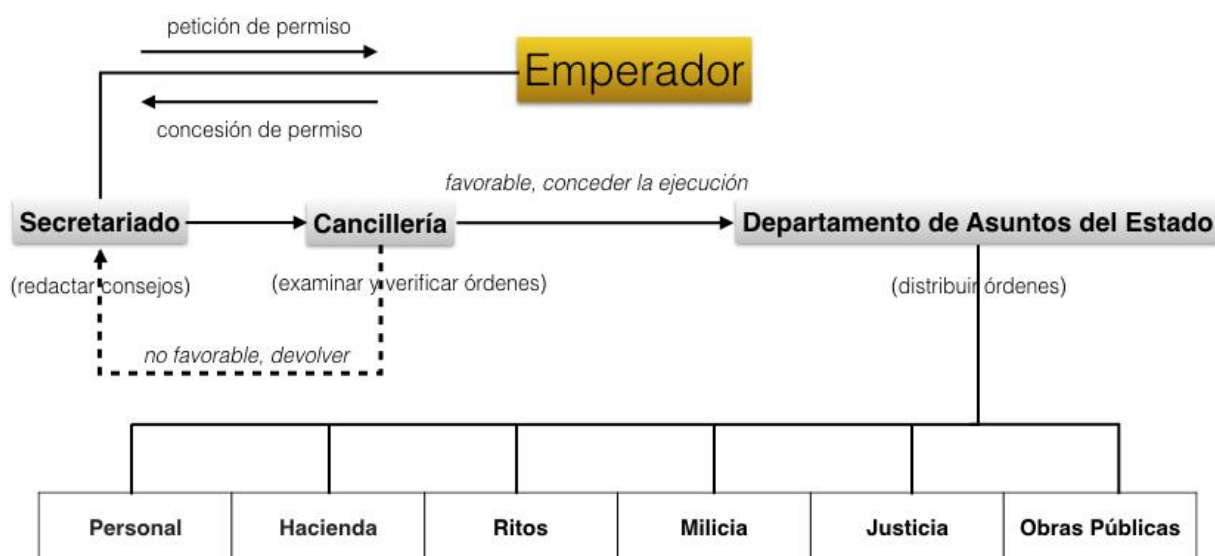
Desde el establecimiento del régimen burocrático imperial en la Dinastía Qin, su estructura, o mejor dicho, sus instituciones fueron variando con el suceder de los distintos emperadores y dinastías. Pero desde una visión histórica en conjunto, ninguno de estos cambios fue radical. Algunos cambios sí parecían significativos para entender la tendencia del poder gubernativo de China. A continuación, vamos a presentar, de una manera breve y concisa, la organización de las instituciones burocráticas de las tres dinastías más representativas. Sin esta presentación no es posible enfocar el desarrollo ideológico del poder político, sobre todo, de la realeza.

- De la Dinastía Han, a partir del reinado del Emperador Wu de Han:

La característica de las instituciones de esta época fue el sistema llamado “Tres Duques y Nueve

Ministros¹⁶⁴”. El *nueve* de aquí significa, en realidad, *varios*, ya que en la Dinastía Han, por debajo del emperador, se colocaban tres funcionarios de la más alta clase para recibir órdenes directas del emperador y distribuirlas peldaño a peldaño a los administradores inferiores. Los tres superiores se encargaron respectivamente del despacho de los asuntos militares (como el Ministro de Milicia), la gestión de los funcionarios inferiores (como el Ministro de Personal) y el auxilio al emperador en la dominación (como el Primer Ministro). El régimen de “Tres Duques y Nueve Ministros” fue una herencia de la Dinastía Qin, y continuó funcionando en la Han durante las primeras siete décadas. En comparación con el sistema antiguo, la mayor diferencia que se había producido con las reestructuraciones del Emperador Wu, fue trasladar al Ministro de Personal una parte del poder del Primer Ministro, que antiguamente contaba con un prestigio y una fuerza extraordinariamente elevados. Todo ello le permitía amenazar la dominación suprema del Emperador en cuanto éste se encontrase en una situación relativamente débil. En general, el Ministro de Personal, después de las reformas, fue ocupado por confucianistas.

- **Las Dinastías Sui y Tang** (empezó la reforma en la Dinastía Sui pero se estableció formalmente en la Tang):



(Diagrama N°. 5: el Sistema Burocrático de “Tres Secciones y Seis Ministerios”)

El sistema “Tres Duques y Nueve Ministros” fue sustituido por el “Tres Secciones y Seis Ministerios” (véase el Diagrama N°. 5), se puede decir que el régimen burocrático había llegado a

¹⁶⁴ En la presentación de Wikipedia sobre este término, se traduce como “Three Lords and Nine Ministers”. En lugar de “lord”, preferiría traducirlo como “duque”, dado que en mi trabajo he destacado numerosas veces que no considero la institución política de China a partir del Emperador de Wu como feudalismo. Véase el enlace: https://en.wikipedia.org/wiki/Three_Lords_and_Nine_Ministers

un nivel mucho más maduro que el anterior.

Las tres secciones, cuyos jefes ocupaban juntos el puesto del Primer Ministro, eran:

- El Secretariado (中书省), se trataba del órgano político que concebía las peticiones e informes de los departamentos inferiores y redactaba y entregaba al emperador las posibles sugerencias o soluciones con respecto a los contenidos recibidos.
- La Cancillería (门下省) era el órgano que se encargaba de releer y verificar que los mandatos del emperador no contuvieran elementos contradictorios con la voluntad, tanto política como ética.
- El Departamento de Asuntos del Estado (尚书省) respondía de la distribución de los mandatos a los seis ministerios correspondientes y de la ejecución de aquellos mismos.

Y los seis Ministerios eran: el Ministerio de Personal (吏部), de Hacienda (户部), de Ritos (礼部), de Milicia (兵部), de Justicia (刑部) y de Obras Públicas (工部) (Zhao, 2002).

- La Dinastía Ming:

En la Dinastía Ming, que seguía a la dinastía extranjera (la Yuan), el sistema burocrático se completó con una serie de importantes cambios, tales como la reconstrucción y aprovechamiento de la institución de los eunucos. Sin embargo, la reforma más significativa fue la formación del Gabinete.

El emperador fundador de la Dinastía Ming, Zhu Yuanzhang (朱元璋), con el pretexto de que uno de los Primeros Ministros tuviera la intención de lanzar una rebelión contra la realeza, eliminó las secciones superiores del sistema burocrático y él mismo empezó a dirigir directamente los seis Ministerios, con la simple ayuda de un consejero de Estado. Sin embargo, el emperador no solo no fue capaz de resolver tantas tareas rutinarias de un Estado tan inmenso, sino al final, durante el reinado del Emperador Yongle de Ming¹⁶⁵ (永乐帝), se terminó por establecer en China por primera vez el Gabinete del Emperador. A partir de este momento, desde una institución definida como secretaría-consejería privada del emperador, se llegó hasta la institución gubernamental colocada entre el emperador y los seis Ministerios¹⁶⁶, y se aumentó poco a poco el poder de dicho gabinete,

¹⁶⁵ Se llama Zhu Di (朱棣), el cuarto hijo del Zhu Yuanzhang, y el tercer emperador de la Dinastía Ming. Dedicaré más espacio a este usurpador del poder dominante en la parte de Tianxia-confucianismo.

¹⁶⁶ Se puede entender que esta organización pasó de ser el Gabinete del Emperador a ser el Gabinete de Estado. Pero cabe notar que, en la Dinastía Ming, el Gabinete se diferenciaba del Departamento de Asuntos del Estado del Régimen “Tres Secciones y Seis Ministerios”, que se colocó oficialmente por encima de los Seis Ministerios. Aunque el Gabinete de la Dinastía Ming prácticamente llegó a gestionar los asuntos de los ministerios, estos últimos no estaban obligados a ser dirigidos por aquel.

cuyos miembros sin excepción eran todos confucianistas -y en mayor caso- inquebrantables¹⁶⁷. Al final, el Gabinete operó como una sección que unificaba la mayor parte de las funciones del Secretariado y la Cancillería. Después de un tiempo, acabó abarcando una parte de las responsabilidades del Departamento de Asuntos de Estado del Régimen “Tres Secciones y Seis Ministerios”¹⁶⁸.

Con el desarrollo del sistema burocrático, sobre todo en los altos niveles, la división de trabajo de los ministerios se hizo cada vez más clara. A partir de la Dinastía Tang, los Seis Ministerios se encargaron de los asuntos públicos, tanto interiores como exteriores, con lo que se alcanzaba una administración bastante racional y razonable.

Otro punto decisivo en estas reformas fue el descenso de la importancia de los jefes militares. En realidad, la importancia de las fuerzas armadas y el mantenimiento y desarrollo de las mismas habían disminuido muy poco, pero la posición social del principal encargado militar había bajado desde la primera categoría en la época de Han hasta la segunda categoría en la Dinastía Tang¹⁶⁹; los cuerpos políticos que relativamente podían tomar decisiones solían estar integrados por intelectuales, y, en la gran mayoría de los casos, eran confucianistas.

Por último, en el proceso de estas reestructuraciones, desde una perspectiva administrativa, la separación del departamento de toma de decisiones y el departamento de ejecución, sin ninguna duda, ha sido un cambio racional para el mejor funcionamiento del sistema burocrático. Tanto con la separación del poder militar y el poder administrativo como con la división del poder de decisión y el ejecutivo, se demostraba que se había generado la conciencia de descentralización horizontal del poder dominante. Por un lado, se expresaba aparentemente la idea de separación o división del poder para describir el trabajo de los funcionarios de altos cargos, mientras tanto los emperadores aspiraban a detentar el mayor poder posible del Estado e intentaban evitar todas las posibles amenazas y fuerzas que le restaran poder.

La estructura del sistema burocrático era definida y ajustada por el mismo emperador, y la

¹⁶⁷ La apariencia del Gabinete en la Dinastía Ming ha causado una serie de transformaciones tanto sociales como políticas, así que ha sido un tema muy ampliamente estudiado. Aparte de las narraciones en las crónicas oficiales, muchos estudios se dedicaron a la interpretación de este tema. Véase a Liu, 2003, pp. 67-68 y Liu, 2008, pp. 6-7.

¹⁶⁸ No representaba totalidad de las tres secciones principales de la Dinastía Tang, porque una parte de la labor de “secretariado” fue ocupada por el grupo de los eunucos más íntimos del Emperador.

¹⁶⁹ Si se profundiza en este tema, se notará que, los medios aplicados por el Emperador para limitar el poder de los dirigentes militares eran muchos. En los tiempos caóticos, tanto por las amenazas fuera de fronteras como por las rebeliones nacionales, el Emperador concedió el poder dirigente de las fuerzas armadas a los generales militares, y a veces también acudió a un burócrata-intelectual como vigilante. Una vez que terminaron las guerras y llegaron los tiempos de paz, el Emperador inmediatamente se descargó de la dirección de estas responsabilidades. Por otro lado, también cabe destacar que el caso de la Dinastía Yuan había sido un caso excepcional.

función continua del poder burocrático fue limitada por las regulaciones administrativas. Por ejemplo, en la obra *Seis Códigos de Tang*¹⁷⁰ (《唐六典》) se registraban todos los establecimientos oficiales con respecto al régimen burocrático. En los treinta volúmenes de esta obra se estipulaban detalladamente la categoría, la dimensión, la función y las plazas de personal de las organizaciones institucionales, tanto central como local. Además, también estaba incluido la cantidad del sueldo de los funcionarios y los trajes correspondientes a cada cargo. De este modo, el factor decisivo para mantener el equilibrio dentro del marco del poder fue la autorregulación de los mismos burócratas.

2.1.2. La selección de los burócratas

La selección de los burócratas fue una acción realizada de arriba abajo. La forma en que se realiza la selección no solamente decide quiénes pueden ocupar los cargos públicos, sino también determina de dónde (lugar y clase social) vienen estos futuros encargados y hasta qué punto (amplitud) puede llegar su poder.

Inicialmente, el Emperador Wu siguió los concejos de Dong Zhongshu y mandó a los gobiernos municipales que recomendasen anualmente personas al gobierno central. Esta medida se llama Ju Xiao-Lian (举孝廉, “Ju” es un verbo y significa “recomendar”; “Xiao” literalmente significa “reverencia y piedad hacia las personas mayores, sobre todo, hacia los miembros mayores de la familia”; se solía interpretar que se refería a las personas virtuosas, que, al final, se identificaron con los confucianistas. “Lian” se refiere a la gente de “integridad judicial”; se presentaba como la capacidad y buena fama de los funcionarios locales)¹⁷¹. Dichas personas que sobresalieron por su buena conducta, al llegar al gobierno central, tuvieron que ejercer la función de guardias, “observando lo excelente de los burócratas oficiales” y aprendiendo a gestionar los asuntos

¹⁷⁰ El Emperador Xuan de Tang (唐玄宗) mandó que se preparase una obra dedicada a la burocracia, que la editase según la categoría del Libro de Ritos de Zhou y que la recopilara en seis partes, las cuales eran *Código de Ración, Código de Enseñanza, Código de Ritos, Código de Política, Código de Justicia y Código de Personal*. Por eso, se denominó los *Seis Códigos de Tang*.

¹⁷¹ Véase lo anotado en los *Registros de Han* de Ban Gu. Además, según lo comentado, durante el reinado del Wudi, es decir, al inicio de los movimientos que hacían adquirir cada vez más importancia al confucianismo, todavía no se había empezado a reunir a los tradicionales burócratas y a los confucianistas. Por ello, las personas recomendadas se calificaban en dos grupos: las primeras eran los virtuosos con buenas conductas cotidianas, representados por los “Xiao”; y las otras eran los encargados o funcionarios hábiles, correspondientes a los “Lian”. Al principio, todas las localidades tuvieron que recomendar a dos personas al año, uno de Xiao y otro de Lian. Pero se notó el desequilibrio de población entre las divisiones administrativas. Al final, el número de personas recomendadas se hizo según la población local. Según An Zuozhang y Xiong Tieji (Co. 1984, pp. 314-315), al llegar a Han Posterior, la normativa se ha modificado de la siguiente manera: por cada 200,000 habitantes del municipio se podía recomendar a una persona. Los lugares con la población menor a 200,000, cada dos años recomendaban una sola persona; y los de población menor a 100,000, cada tres años.

cotidianos. Después les asignaron cargos públicos, bien en el gobierno central, bien en el municipal. Más tarde, en la Dinastía Han Oriental, el Emperador Shun (汉顺帝) publicó una orden, según la cual los recomendados por gobiernos municipales tendrían que tener al menos 40 años, mientras tanto sería obligatorio que los confucianistas participasen en los exámenes por escrito sobre los Clásicos y que a los funcionarios se les evaluara la redacción del documento oficial (Bu, 2002, p. 209).

Según los casos anotados y verificados, en la Dinastía Han, Anterior y Posterior, 45.3% de los funcionarios seleccionados por Ju Xiao-Lian fueron confucianistas. El número indica que la selección mediante la recomendación, en algún sentido, sí fue exitosa en relación con el proyecto inicial y la enseñanza del Maestro Dong Zhongshu con respecto a los seguidores de Confucio (“los que tengan virtudes superiores tendrán su posición, su remuneración y su fama correspondientes”). Sin embargo, la institución de los “recomendados” también trajo un problema grave, pues la tendencia de ennoblecerse de la clase burocrática iba contra la voluntad de la realeza.

Poco a poco, igual que la nobleza feudal, la clase burocrática fue monopolizada por algunas de las grandes familias. Inicialmente, estas familias no formaron parte de la gobernación por nacimiento, que fue el caso de la nobleza tradicional, sino que participaron en el gobierno por los conocimientos adquiridos. Las familias de grandes burócratas siempre podían tener el poder de los cargos públicos dentro de su familia. El período de las Dinastías Wei, Jin y Dinastías Meridionales y Septentrionales, fue el momento en que el poder de los “nobles” burocráticos, en comparación con el poder de la realeza, fue más fuerte. Sin duda, esto ha sido uno de los motivos más importantes para explicar el caos doméstico y la intermitente división del Estado.

De este modo, cuando la Dinastía Sui por fin logró de nuevo la Gran Unificación, con fin de recuperar el poder y mantenerlo en superioridad absoluta, se decidió reformar la selección de los burócratas. Así nació el protocolo del Sistema de Examen Imperial, en que se permitía la inscripción del mismo candidato. De este modo, se logró garantizar la igualdad de los candidatos. A lo largo de la historia, la jerarquía de este sistema de examen fue madurando poco a poco. Principalmente se dividía en varias categorías, desde el nivel más bajo, el del barrio, paso a paso se llegaba al de la capital, hasta que el examen final se celebraba dentro del palacio real. Correspondientemente, la forma, fecha, lugar exacto de celebración y, lo más importante, el contenido de los exámenes (en el llamado sistema burocrático-confucianista, los contenidos se relacionaban estrechamente con los Clásicos de la Escuela Confucianista, pero era mucho más complicado y significativo que definirlos como “estudios confucianistas”; esto lo dejó para más adelante con análisis más detallados) también fueron determinados estrictamente por decreto del emperador. Más allá de que la puntuación del examen se trataba bajo un único patrón, la selección,

en gran medida, podía considerarse objetiva, neutral y justa.

Evidentemente, los burócratas titulares siempre disponían de más recursos que las masas de la cuarta clase social. Sin embargo, esta ventaja se transformaba más en ayudar a sus propios descendientes a conseguir un mejor conocimiento y técnica que les pudiera ayudar a incorporarse en el sistema administrativo¹⁷², pero el título patrimonial solo podría ser concedido por el emperador mismo en caso de que algún burócrata (sobre todo, de alto cargo) hubiera hecho una gran contribución a favor del Estado. En general, este tipo de títulos solían ser honoríficos, es decir, no contenían poder real en la administración de cuestiones gubernamentales, además, este tipo de merced, en la mayoría de los casos, solo se concedía a uno de los hijos y duraba una generación.

Se puede confirmar que la mayoría de los burócratas lograron su puesto por recibir enseñanza y pasar las pruebas y selecciones por capas¹⁷³. Tras años de estudios, la mayoría de estos seleccionados no solo tenía un mejor conocimiento intelectual, administrativo y político, sino que también se habían formado un juicio relativamente más maduro. Desde un punto de vista utilitario, en la China imperial, con objeto de alcanzar una gobernación cada vez más eficaz y racional, la dominación tenía que ser abierta a la sociedad, e incorporar a las élites sociales al sistema burocrático de una manera institucional. En otras palabras, la determinación del Sistema de Examen Imperial, sin duda, impidió eficientemente la extensión de la potencia de la nobleza tradicional y el desarrollo de las familias grandes burocráticas. Ambos factores eran considerados como una enorme amenaza para la realeza.

El establecimiento de imperio ha nacido de la victoria del bando compuesto por el monarca y los burócratas contra los nobles originarios¹⁷⁴. En el caso de China, los que consiguieron su nobleza tanto por méritos militares como por la consanguinidad, perdieron poco a poco su poder en la política, y, por consiguiente, sus cargos se trasladaron paulatinamente a manos de los burócratas con fuertes propiedades éticas. El pueblo empezó a aceptar un criterio: que la calidad de la política dependía de las virtudes que poseyeran los políticos. Es decir, el pueblo estaba de acuerdo y apoyaba que el Tianxia estaría perfectamente en marcha cuando tuvieran el mando un

¹⁷² Cabe notar dos puntos en esta cuestión. Primero, el cargo público en mayor caso no fue patrimonial. Por eso, cuando un funcionario -aunque fuera de alto cargo- se jubilaba o moría, como en China no existía el mayorazgo, el bien tenía que ser compartido entre los hijos varones, y poco a poco, esta familia bajaba a la clase baja. Segundo, existían no pocos casos en que los burócratas obtenían un *enchufe* con ayuda de los demás, pero tenían que estar alerta para no ser denunciados por otros.

¹⁷³ Digo “mayoría” porque en algunas dinastías también se permitía que los comerciantes donasen al gobierno. Se les asignaban un cargo, pero solo ocupaba un pequeño porcentaje. Y estos funcionarios solían ser críticos en la historia.

¹⁷⁴ Un criterio de Gu Yu (Gu, 2011). No se trata de un criterio perfectamente definido, pero destaca la relación intensa entre el monarca y los nobles.

emperador virtuoso y los administradores honrados. Por ello, de algún modo, la creencia del pueblo también moralizaba las actividades políticas, y servía para que el emperador y los burócratas actuasen de acuerdo con criterios éticos.

Todo esto lo hemos indicado en el Diagrama N°. 4: el triángulo blanco es un conjunto integrado por el emperador y la clase burocrática y relacionado con las masas. Dentro de este sistema, la selección de los burócratas, a partir de un examen que evalúa su conocimiento, también influye en la legitimidad de los mandatos del emperador.

2.1.3. El reparto de órdenes y la supervisión de su ejecución

En general, el emperador no dirigía los decretos u órdenes directamente a los departamentos ejecutivos, sino que los hacía llegar primero a las secciones de decisión y de verificación; y una vez que lograba la aprobación, estos decretos y órdenes se extendían a aquellos departamentos que se encargaban de su ejecución.

Con respecto a la estructura burocrática de la Dinastía Tang, la contramedida de algunas cuestiones importantes tendría que ser tomada después de la reunión celebrada entre el emperador y los jefes de todas las Tres Secciones. Después, el Secretariado se encargaba de la redacción del mandato y se lo pasaba al emperador para obtener el permiso supremo, que presentaba con la anotación escrita con tinta roja, y lo enviaba de nuevo al Secretariado para que este departamento rubricase encima. Después, el mismo mandato tenía que llegar a la Cancillería, donde los funcionarios de dicha sección tenían la obligación de verificar la legitimidad de la orden, principalmente para ver si conformaba con la voluntad política y ética. En caso de que el mandato se aprobase, era rubricado también por este departamento y se transmitía al Departamento de Asuntos de Estado, donde, al ver que este mandato contaba con la anotación roja del emperador y las rúbricas de ambas secciones, se podía tramitar la distribución del mandato al ministerio correspondiente¹⁷⁵. Y en caso contrario, la Cancillería tenía derecho a devolver la orden al Secretariado para su modificación.

Por supuesto, el Departamento de Asuntos de Estado también podía recibir el mandato del emperador con la anotación negativa, sin rellenar las dos secciones de decisión y de verificación.

¹⁷⁵ En la obra *Chengzhaiji* (《诚斋集》), que literalmente significa “Colección del Señor Chengzhai”, y “Chengzhai” es uno de los sobrenombres del autor), de Yang Wanli, se anotaba una anécdota del emperador fundador de la Dinastía Song. Este emperador quiso comprar un instrumento para colocar el incienso. Después de tener los permisos y acabar con todos los trámites, ya habían pasado unos días, cuando por fin tuvo este objeto en las manos. Durante estos días se quejó: “con unas pocas monedas podía comprarlo cuando no era emperador, y ahora que ocupo un rango tan elevado como Tianzi, ¿por qué pasa tanto tiempo para tenerlo?”

Esto significaba que el mandato no había sido expedido de una manera oficial ni legal. El emperador “pedía” a los funcionarios que lo recibían que lo ejecutaran. Pero el mandato ilegal del emperador a veces sufría distintas formas de resistencia¹⁷⁶.

La conflictiva relación entre el emperador y los altos burócratas no había mejorado en la Dinastía Ming, aunque el diseño inicial del emperador fundador fuera el de recuperar el mayor poder posible. El lento crecimiento de la fuerza de la clase burocrático-confucianista llegó a convertirse en un fuerte respaldo para el Gabinete. Este funcionaba como un grupo de fieles colocado entre la decisión del emperador y la ejecución de las órdenes de éste, con el fin de que la voluntad real no se ejecutara directa e inmediatamente. Sobre este tema nos extenderemos en la parte ④.

El punto decisivo del argumento de la ejecución del poder supremo de este Tianxia-Imperio reside en que el emperador tenía que repartir las órdenes (sobre todo, las órdenes importantes, tanto para el Estado como para las personas particulares) escalonadamente, a través de los diversos niveles burocráticos. En general, triunfa la teoría de que “el poder de la realeza no llega más abajo de la categoría administrativa de [los llamados] Condados”. Por consiguiente, no era fácil ni posible que el emperador llegase directamente a todos los lugares del Estado. La gobernación de los lugares más alejados del poder dependía, en consecuencia, de las fuerzas locales.

2.2. La gobernación de los burócratas-confucianistas sobre el pueblo: institucional y no institucional [proceso ②]

El gobierno de los burócratas puede ser considerado como una continuación del poder real, si bien el emperador no domina directamente sobre el pueblo, pues en la práctica concede el derecho de ejercer el gobierno a los funcionarios locales a través de varios niveles de transmisión. Se comprende entonces que la legitimidad teórica del poder burocrático en la China antigua, aparte de ser conforme con la estructura celestial, proceda de la confirmación y concesión de la realeza. Sobre esta base, -siendo un caso y un grupo singular en la historia mundial- es preciso decir que los burócrata-confucianistas, seleccionados a través de muchas rondas de exámenes e inspecciones, disponen de la legitimidad que le proporciona la tradición, la sabiduría y una conducta virtuosa. Por otra parte, la gobernación de dichos personajes también goza de una legitimidad empírica, apoyada por sus actitudes y comportamientos en las prácticas políticas.

¹⁷⁶ En *Zizhi Tongjian* se registraban las siguientes palabras de Liu Yizhi (刘祎之, oficial del Secretariado durante el reinado de la única emperadora de la Dinastía Tang, también de toda la historia china, Wu Zetian): “¿Acaso el mandato sin la aprobación del Secretariado y la Cancillería puede llamarse Decreto?”. Por estas palabras fue castigado a muerte. Se trata de un caso típico de resistencia a los mandatos ilegítimos del poder real.

Así que, en la ejecución del poder administrativo, el burócrata-confucianista tiene que enseñar a los miembros de la plebe que de verdad es una persona sobresaliente, conforme con su identidad de haber sido seleccionado. Según la teoría y enseñanza de los maestros confucianistas, sobre todo del gran diseñador teórico del modelo burocrático-confucianista, Dong Zhongshu, la voluntad del Dios Cielo coincide con la del pueblo y la opinión pública representa la idea del mismo Cielo. Por ello, los burócrata-confucianistas que convienen más al pueblo y obtienen más reconocimiento de la gente son los que logran más apoyo y legitimidad. Por el contrario, si la gobernación de estos funcionarios locales perjudica a la plebe, disminuirá la legitimidad de su poder y serán inevitables los choques y conflictos entre los burócratas locales y el pueblo. Cuando estas disputas se generalizan, es decir, suceden en muchas localidades al mismo tiempo, también el poder real pierde legitimidad.

Esto significa que no solo el poder del Tianzi-Emperador, sino también el poder de los administradores, hasta los de nivel más bajo, tiene que ser “re-verificado” por la Virtud y por el Cielo. Por esta razón, el buen ejercicio del poder gubernamental y administrativo de los burócratas-confucianistas locales había sido muy importante para el Emperador en todas las dinastías. Así que la ejecución real del poder burocrático local tenía que ser vigilado, examinado y evaluado de vez en cuando por el poder central. Sin embargo, en la antigüedad y bajo una dominación ampliamente centralista, en la que no existía lo que hoy llamamos la “encuesta de opinión pública”, la eficacia verdadera del control sobre la gobernación local del Dios Cielo era muy difícil de determinar. Por ello, la regulación del mecanismo del poder local dependía de la fuerza no institucional de los burócrata-confucianistas.

Antes de empezar a detallar el mecanismo de gestión, cabe destacar otro motivo muy importante por el que se debería ejercer la gobernación no institucional de aquellos burócratas. Igual que cualquier país grande en el mundo, la superficie de China –aunque varía según las épocas y los distintos emperadores– siempre era relativamente muy extendida en comparación con la de otros poderes políticos, lo cual se traducía en una gran diversidad, tanto geográfica y étnica como en los múltiples dialectos (en la escritura se mantenía siempre la unanimidad) y en las costumbres cotidianas de la gente. Dicha diversidad no contradecía la Gran Unificación del *imperio*, esto es, no afectaba a la base del poder político del emperador.

De hecho, la unanimidad es un factor muy importante para mantener el orden político, la sociedad estable y la seguridad del Estado. Sin embargo, la diferenciación social y la diversificación de intereses derivados del desarrollo del Estado a lo largo de la historia también pueden tratarse como una consecuencia y circunstancia necesaria para sostener la vitalidad de la sociedad, el crecimiento económico y, aún más importante, para evitar el absolutismo político en

la dominación del Estado. En el caso de China, la Gran Unificación existía a nivel estatal, en el sentido de que el emperador ejercía el poder político centralizado; pero en ningún caso ello suponía el control absoluto de las estructuras sociales. Esta unificación también afectaba a la ideología política. En concreto, la confucianista se dedicaba a construir y mantener el alto consenso en torno a la política y la ética; si bien el mismo confucianismo también se presentaba a veces como la filosofía del “cambio”¹⁷⁷.

Aunque la unanimidad y la diversidad, en el ámbito de la dominación política china, no eran conceptos completamente contradictorios, tampoco podían llegar a concordar totalmente. En este sentido, entre la unanimidad del Estado y la diversidad de las sociedades, se veía la necesidad de tener un “coordinador”, cuyo papel solía ser desempeñado por la clase burocrático-confucianista.

Como se ha comentado (vale la pena destacarlo de nuevo), la clase burocrático-confucianista en sentido estricto estaba compuesta por los funcionarios titulares, los antiguos, y los futuros. Por ello, los miembros de esta clase, primero, tenían muy alta conciencia política y querían solucionar los problemas gubernativos locales, sobre todo de su propio pueblo. De este modo, la clase burocrático-confucianista se podía considerar a la vez como componente del sistema político estatal y del sistema administrativo social, lo que corresponde al Diagrama No. 4 (se integraban tanto en el triángulo blanco como en el gris). En otras palabras, -este es el punto decisivo de esta parte- la clase burocrático-confucianista desempeñaba un papel fundamental tanto en la gobernación institucional del Estado como en el ámbito local. El papel intermediario de los burócrata-confucianistas permitía mantener una cierta tensión entre el Estado, que tendía a establecer un poder centralista, y la sociedad, que aspiraba a la autonomía regional. Y de esta manera se evitaba una ruptura estructural entre la gobernación superior y la inferior.

Ante todo, es preciso destacar un punto extraordinariamente importante de la gobernación no institucional de los burócrata-confucianistas regionales; a saber, dicha administración determinada no institucional también se divide en dos aspectos distintos: el primero consiste en la enseñanza y restricción morales y éticas; y el segundo tiene que ver con el tema que se ha repetido varias veces en el presente estudio, la relación del clan heredada del desarrollo prematuro de la sociedad.

En el primer sentido, debemos tener en cuenta la forma de realizar la selección de los administradores públicos a través de exámenes basados en materias concretas, cuya consecuencia había sido la homogeneización de la conciencia política y cultural, visible hasta en el estilo de vida de los distintos individuos de la clase burócrata-confucianista. Se entendía que esta gente lograba

¹⁷⁷ Buena prueba de ello la encontramos en que uno de los Clásicos de la Escuela Confucianista es el *I Ching* (*Libro de las mutaciones*). Sr. Zhao Tingyang también comentó que una de las diferencias más destacadas entre la filosofía china y la filosofía occidental era que, en lugar de investigar el “ser (*being*)”, los chinos preferirían explotar el “llegar a ser (*becoming*)” (Zhao b, 2016).

inconscientemente mantener la ideología unificada y aplicaba objetivamente distintas metodologías en la solución real de distintas cuestiones concretas.

Como dichas materias concretas no eran más que las confucianistas, los burócratas, en el proceso de ejercer su poder político de manera no institucional, manifestaban más su identidad confucianista. En la primera fase, es decir, en el proceso de prevenir la posible aparición de problemas, los burócrata-confucianistas solían prestar más atención a la “enseñanza” y a la “tradición”, es decir, en la cultura tradicional (sobre todo en las circunscripciones locales, más que en la administración central) la buena gobernación consistía en el mantenimiento del orden y la armonía. Por ello, en muchos casos, enseñar a los miembros de la sociedad local que se comportasen conforme al valor moral confucianista, dotaba a estos administradores del papel de “maestro”. El Sr. Yu Yingshi, en cuanto comentó este fenómeno de la Dinastía Han, señaló que “el papel del *burócrata* le exige que ejecute los decretos del gobierno, y el papel de *maestro confucianista* le pide que corrija y transforme al pueblo con *amor*. Cuando chocan ambos papeles, en la mayoría de los casos, se elige el *amor* en lugar de los *decretos*” (Yu, 2003, p.162). Este fenómeno no suponía que no existieran burócratas violentos e inmorales, pero, con la profundización del confucianismo en la sociedad y en la política, la ejecución simultánea de administración y enseñanza promovió la construcción del típico modelo político chino: la gobernación ética y con un amor inclinado hacia el respeto a la familia.

Con respecto a la gestión real de los problemas sociales, nos vemos obligados a tratar separadamente los poderes de los burócratas titulares y de los demás. Como se ha dicho anteriormente, en cuanto los establecidos no coincidían con la conciencia común de la región, se modificaba su posición en la administración, con el fin de mantener la armonía de la sociedad. Para hacer frente a cualquier problema serio, y que no fuese posible solucionar con la “enseñanza”, los burócratas titulares disponían de una última herramienta: la ley y el poder concedido por el Estado, que representaban la dominación institucional. Por otra parte, lo que podían hacer los antiguos y posibles futuros burócrata-confucianistas era llevar esta cuestión al ámbito familiar y buscar una solución con la ayuda de la fuerza del parentesco, la cual se basaba en las estrechas conexiones del tradicional clan regional.

Con la política que perseguía centralizar el poder en el emperador como única cabeza del Estado, las grandes familias, tanto las nobles por nacimiento como por concesión, bien iban desapareciendo poco a poco de la escena política, bien iban perdiendo sus derechos. Sin embargo, este fenómeno en ningún caso se interpretaba como la desintegración absoluta de las grandes familias locales, sino que simplemente éstas, como un conjunto, perdían su posición destacada en la política y dejaban de compartir el poder de primer rango con el emperador. De todos modos, la

familia, como la unidad social básica de la sociedad tradicional china, siguió manteniendo su vitalidad en todos los tiempos. El concepto de *familia*, cuya existencia es representada de forma orgánica, no solo tenía una larga historia, sino también contaba con una importancia extraordinaria en la tradición de China. El pensamiento confucianista, como mayor defensor de la tradición, era garante de todas las aportaciones acerca del tema de la familia, e intentaba gestionar los problemas sociales desde un punto de vista familiar, centrándose en el contexto del hogar. Por lo tanto, es preciso destacar la teoría de mantener la categoría y el orden familiares; teoría representada por los “Tres Principios” y por el ideal de ejercer una buena conducta según la enseñanza de los “Cinco Elementos”.

De hecho, la esencia del dominio no institucional de los burócrata-confucianistas consistía en dos cosas: por un lado, construir una fuerte cohesión social con el propósito de mantener la coexistencia armónica de todos los miembros de cada célula familiar individual; y, por otro lado, mantener la diversidad en el ámbito social mediante la aplicación de los mismos principios éticos y morales en las distintas regiones. Junto con la dominación institucional, que funcionaba para asegurar la estabilidad y la unidad del Estado, se generaba una doble gobernación eficaz, en el ámbito central y local. La conciencia solidaria de los miembros de las distintas clases, tanto en asuntos éticos como políticos, que es el punto decisivo de los análisis recién expuestos, fue generada a partir de la estrecha vinculación entre el estudio y la política.

2.3. La vinculación del estudio con la política: conseguir el ascenso de posición social mediante el seguimiento de la orientación académica oficial [proceso ③]

La historia de la apertura oficial de la vía por la que las clases populares podían incorporarse a la política, se remonta al reinado del Emperador Wu de Han con el Régimen de Ju Xiao-Lian. La apertura verdadera y permanente de dicha vía debería ser contada desde el establecimiento del Sistema de Examen Imperial, entre las Dinastías Sui y Tang. Pero, según los estudios estadísticos sobre el origen de los burócratas, se nota que una gran cantidad de personas, de la clase del pueblo y originalmente no contando con ningún tipo de relación con las altas clases, empezaron a entrar en el sistema burocrático a partir de la Dinastía Song (Qian, 2001, p. 46). Este cambio coincidió con la transformación social y política de dicho período.

Para evitar repetir la historia de la Dinastía Tang¹⁷⁸, una vez declaró el poder político legítimo, el emperador fundador de la Dinastía Song decidió inmediatamente establecer toda una serie de

¹⁷⁸ La última dinastía que logró la Gran Unificación antes de la de Song, cuya crisis vino de la gran amenaza causada por los distintos grupos poderosos que existían alrededor de la realeza. Entre ellos se destacaron los generales militares meritorios y los eunucos cercanos a la familia real.

políticas para controlar la extensión del poder político. En lugar de los militares, prefería que estos poderes cayeran en mano de los burócrata-confucianistas, que eran considerados menos peligrosos. Como los funcionarios del Estado no podían tener origen noble, la fuente de los futuros administradores debían venir de las masas. Esta gente tampoco podía lograr el puesto por méritos militares, por lo que el completo y estricto sistema de exámenes se convertía en la vía ideal de acceso.

Con ello se indica que el ascenso de posición social de los miembros de la plebe se vinculaba absolutamente con la necesidad política y las decisiones de la misma primera autoridad, pero con este proceso selectivo la plebe no cumplía plenamente con el papel de herramienta para reprimir la ampliación potencial de otros grupos políticos. La elevación de su posición social se producía de una manera difícil, pero estable y con una esperanza que podían prever razonablemente, que dependía de la objetividad de los exámenes. Por lo tanto, tratándose de un régimen favorable con respecto a las masas, el resultado de todo esto, es decir, la formación de la clase burocrática, logró fortalecer la legitimidad empírica de esta misma clase. Mientras tanto, la selección de los funcionarios por vía del Sistema de Examen Imperial también consiguió el reconocimiento absoluto de las distintas clases y entidades de la sociedad.

A lo largo de la historia, con la enseñanza e influencia del pensamiento confucianista, incorporarse en la política siempre se consideró como una manera ideal para la realización personal de los intelectuales. Los éxitos políticos estaban acompañados de una mejora en el estatus social, de fama (tanto por ser funcionario del Estado como por el éxito en los estudios) y remuneración garantizada (en muchos casos, también podía estar incluida la recepción de comisiones por su cargo). Así que el modo de “estudiar, participar en exámenes, y ser burócrata” había sido -aparte de una moda- el medio más ortodoxo para lograr las aspiraciones personales.

Muchos emperadores tomaron la iniciativa para promover que los alumnos cambiaran su destino (determinado por su origen) mediante el estudio. El más famoso había sido el Emperador Zhen de Song (宋真宗), que había dejado un poema para animar a los alumnos:

“No hace falta comprar tierras fértiles para enriquecer a una familia, en los libros ya hay un montón de mijos (富家不用买良田，书中自有千钟粟);

No hace falta colocar vigas para construir una casa, en los libros ya se ha preparado casas de oro (安房不用架高梁，书中自有黄金屋);

No lamentos por no conocer a ningún casamentero, en los libros se esconden chicas bellas (娶妻莫恨无良媒，书中自有颜如玉);

No te angusties por salir sin acompañamiento, de los libros salen muchos vehículos de caballos (出门莫恨无人随，书中车马多如簇);

Si los hombres tienen ganas de realizar sus aspiraciones de la vida, tienen que estudiar diligentemente los seis *Clásicos* (男儿欲遂平生志，六经勤向窗前读”).

Se nota que este emperador enumeró los beneficios que podría conllevar el dedicarse al estudio, siempre con el fin de fomentar que el pueblo estudiase y leyese. Solo de esta manera el imperio podría tener más opciones y más posibilidades para reclutar a los mejores talentos. Aunque los puestos eran limitados y fijos y una gran parte de los alumnos eran excluidos de la clase burocrática, se pretendía, a través de esta vía, elevar el nivel de educación del pueblo.

A partir de mediados de la Dinastía Han Anterior, el pensamiento confucianista ya empezó a desempeñar el papel de única ideología política del gran imperio chino. Las excelentes calidades defendidas por el confucianismo, la piedad filial e integridad, fueron los aspectos más importantes a tener en cuenta.

Al llegar a la Dinastía Tang, el Sistema de Examen Imperial alcanzó su madurez. Habían en total doce asignaturas. Entre ellas estaban incluidas los supuestos prácticos administrativos, tales como el judicial y la contabilidad, pero los exámenes sobre estos aspectos se realizaban con menos frecuencia. Por el contrario, las asignaturas más importantes, que se examinaban anualmente, eran la de Mingjing (明经) y la de Jingshi (进士). En ambas se evaluaba por escrito y oralmente los conocimientos y entendimientos de los alumnos sobre los *Clásicos* y las estrategias a seguir con respecto a los asuntos políticos del presente¹⁷⁹. Obviamente, lo que se examinaban siempre eran teorías, interpretaciones y aplicaciones del pensamiento confucianista, por lo que este régimen obligó a los que intentaban incorporarse al grupo burocrático a dedicarse exclusivamente al estudio de las obras de la Escuela Confucianista.

Durante la Dinastía Song, otro maestro importante de esta familia filosófica, Zhu Xi (朱熹), estableció el llamado “idealismo objetivo” (Jin y Liu, 2011, cap.VIII) chino¹⁸⁰. Este

¹⁷⁹ *Mingjing*, literalmente significa “conocer los *Clásicos*”: aquí los clásicos abarcan los Clásicos tradicionales de la Escuela Confucianista, y también están incluidas otras doctrinas. El examen por escrito exigía el aprendizaje de memoria, es decir, los alumnos tenían que completar las frases con las palabras correctas, conforme absolutamente al texto original. El examen oral tenía la forma de pregunta-respuesta. En general, eran diez preguntas sobre el entendimiento de las obras clásicas y tres sobre la realidad política. *Jinshi*, en la Dinastía Tang, se refería a una asignatura, y en los tiempos posteriores, era un título que los alumnos podían obtener. El “Jinshi” como asignatura tiene la estructura de examen muy parecida a la de Mingjing. Sin embargo, en comparación con éste, Jinshi presta más atención a la comprensión del texto que a su aprendizaje de memoria. Véase el capítulo de *Sobre la Selectividad*, del *Nuevo Libro de Tang* (《新唐书》), edits. [Dinastía Song] Ouyang Xiu, Song Qi, Fan Zhen, Lyu Xiaqing).

¹⁸⁰ La nueva rama del confucianismo creada por Zhu se llama el estudio sobre *li* (理), la misma pronunciación que “rito”, pero con distintos caracteres. Se podría interpretar como “razón” o “racionalidad”, pero aquí prefiero traducirlo como “principio”. Es muy importante destacar que el propósito de Zhu fue eliminar o por lo menos disminuir la influencia del budismo y el taoísmo religioso en la sociedad

neoconfucianismo supuso que el contenido de los exámenes de las siguientes dinastías se concentrara aún más en la explicación de las teorías ortodoxas del confucianismo. Los Clásicos, con las notas y comentarios del Mestro Zhu, se convirtieron finalmente en materias oficiales para la preparación de los exámenes¹⁸¹.

Asimismo, el funcionamiento continuo y el desarrollo de la selección servía para que se produjera una extensión más profunda y amplia de la ideología confucianista. A diferencia de la instrucción obligatoria, la realeza vinculaba el reconocimiento ideológico con la adquisición de intereses reales mediante la selección de los burócratas, lo que hacía que la gente reconociera, difundiera¹⁸² y desarrollara esta ideología activamente. De este modo, se llegó a establecer una conciencia altamente común entre la clase administrativa y la plebe, que ocupaban la mayor población dentro del imperio. Tanto los flujos estables entre estas dos clases como el reconocimiento absoluto de la ideología política, sirvieron de factores muy importantes para garantizar la estabilidad del imperio. Por ejemplo, en la Dinastía Ming, con el fin de promover la educación y la difusión de la conciencia común en las regiones periféricas y menos desarrolladas, se inició la política de asignar determinadas plazas de admisión en los exámenes para los distintos municipios. Así el poder central logró más colaboración de las zonas lejanas y se fortaleció aún más el poder de la Gran Unificación.

Este hecho, de algún modo, coincide con la teoría de Mann sobre la “cooperación obligatoria”, la cual se considera necesaria para mantener la existencia y la vitalidad de un imperio. Por supuesto, el concepto de *imperio* en los análisis de Mann se refiere al imperio en sentido occidental, con la característica de ser un poder político que se sirve de la invasión territorial. Por

china, los cuales lograron un gran desarrollo en China durante los últimos tiempos. Esta idea de Zhu coincidió totalmente con la necesidad política e ideológica de la realeza.

¹⁸¹ En comparación con los exámenes de las dinastías anteriores, una reforma radical en los exámenes de esta época consistió en no dar tanta importancia al aprendizaje de memoria de los textos y aumentar significativamente la proporción de los comentarios y análisis relativos a un cierto tema.

¹⁸² Las escuelas tanto públicas como privadas coexistieron a lo largo de la historia. En general, las públicas eran mejores y, obviamente, más caras (hoy en día, sigue sucediendo lo mismo en China, tanto en relación con los colegios como con las universidades: las públicas siempre son mejores que las privadas, al contrario de lo que ocurre en muchos lugares de Occidente). Las familias que no pertenecían a la clase burocrática ni eran comerciantes no fueron capaces de llevar a sus hijos a la pública. Las escuelas privadas se podían dividir en dos tipos: unas habían sido abiertas por intelectuales que se dedicaban a la enseñanza; y otras eran patrocinadas y apoyadas por las familias locales ricas o por los burócratas de la zona. Este último tipo de escuelas privadas tenían como objetivo formar a los jóvenes pobres locales (el establecimiento del último tipo de escuelas se relacionaba estrechamente con el proceso ② de esta parte de la tesis. Esto permite entender por qué en la sociedad china tradicional, las familias grandes o un pueblo entero apoyaban fuertemente que una o varias personas estudiaran y sacaran una plaza, ya que se iban a convertir en representantes de la familia o del pueblo y tener voz política). Pero profundamente no existía mucha diferencia en todas estas escuelas.

ello, la cooperación obligatoria de este autor también se concentra en la colaboración de los “conquistados” con el poder. Sin embargo, entre los cinco modos de realizar dicha cooperación, Mann destacó la “difusión forzada”, que principalmente suponía la generalización, entre las élites de los distintos lugares del imperio, de costumbres y culturas parecidas o consustanciales. Según los comentarios de Mann, el Imperio Romano, considerado uno de los ejemplos más destacados y exitosos, sí logró la llamada difusión forzada tanto en la cultura como en la economía. China, aunque no fue un imperio conquistador, logró algo mejor: la uniformidad ideológica entre las élites (Mann, 1991, p. 224)¹⁸³.

Dichas élites, que pertenecían a diversos lugares y formaban parte de distintas clases, tenían la misma identidad por ser firmes seguidores del confucianismo. Se convirtieron en los aliados más estrechos del poder político y en los defensores más fieles de la tradición china. De hecho, al principio, los emperadores aprovecharon la selección basada en la ideología confucianista para formar la clase burocrática, con la cual podían resistir la expansión de la nobleza y lograr la estabilidad de la sociedad. Pero, al final, dichos burócratas empezaron a funcionar sobre todo como la fuerza más competente para impedir que la misma realeza abusara de su autoridad.

2.4. La conciencia e insistencia del grupo burocrático-confucianista en restringir el posible poder absoluto del Emperador [proceso ④]

Tanto en la China dinástica como en Occidente -en concreto, dentro del mundo cristiano-, el poder dominante se puede entender que estuvo en mano de dos fuerzas: la primera, coincidente tanto en Occidente como en Oriente, era la fuerza secular, representada por la dominación física, real, que ejercían escasas personas, generalmente, el emperador o el rey; la segunda tiene que ver con la fuerza espiritual, teórica y moral, que cuenta con un apoyo popular. En la comunidad cristiana, esta última fuerza se relacionaba con la religión, mientras que en el mundo chino lo hacía con el pensamiento filosófico.

De la misma forma que en el mundo occidental se habla de colaboración y limitación entre los diversos poderes, en China la política y la ideología, la realeza y la burocracia, también mantuvieron tensas relaciones. Por un lado, la realeza, considerada legítima, necesitaba el apoyo y autoridad de los teóricos. En este sentido, ambas partes se unían estrechamente y se integraban

¹⁸³ Cabe notar que, en los estudios de Mann, debido a que la “conquista” fue la palabra clave, el imperio chino aparece como algo singular. En su opinión, “las invasiones realizadas con éxito por grupos [bárbaros], como los *toba*, los *sha-to*, los mongoles y los manchúes, estuvieron procedidas por la emigración de asesores chinos a sus cortes y la adopción por esos grupos de formas administrativas y militares chinas (p.242)”. Estas realidades históricas también confirman, desde otra perspectiva, la estabilidad del sistema administrativo y de la cultura china, los cuales fueron sostenidos fuertemente por la cooperación y difusión de la ideología política.

en un conjunto que hacía posible el gobierno del imperio. Al mismo tiempo, y a pesar de dicha unión, el poder centralizado intentaba superar la intervención y control de la denominada intelectualidad moral. En respuesta a esta situación, los burócrata-confucianistas no dejaron nunca de desempeñar sus obligaciones como defensores leales del gobierno moral.

De hecho, la resistencia del emperador, con respecto a la limitación de su poder por parte de los letrados, se dio en todas las dinastías. El derecho de devolución de las ordenes reales, que poseían los altos burócratas, al emperador en la Dinastía Tang había sido una buena prueba de la tensión que existían entre ambos poderes. Sin embargo, se debe decir que la cantidad e intensidad de estos conflictos llegaron a su punto álgido durante el reinado de los emperadores de la Dinastía Ming. Los motivos han sido varios, pero dos de ellos son fundamentales.

Primero: la Dinastía Ming nació después de la Dinastía Yuan, que fue fundada por los mongoles, y aunque los gobernantes de Yuan adoptaron en gran medida la ideología y la política de los chinos tradicionales, la sociedad basada en la esclavitud no desapareció del todo. Por ello, cuando el poder llegó a manos del emperador fundador de la Dinastía Ming (el mismo emperador prefería usar aquí las palabras “fue recuperado por la autoridad legítima de los chinos”), la expresa y estricta jerarquía entre el emperador y los administrativos seguía en vigor con la nueva organización social (la jerarquía en realidad nunca dejó de existir, pero el emperador tenía que mostrar un respeto máximo hacia los intelectuales éticos).

Otro motivo, que también tenía que ver con el primero, había sido la reforma del sistema administrativo de la Dinastía Ming. Durante las Dinastías Tang, Song y Yuan, cuando estallaban conflictos, la “espada” de los burócrata-confucianistas solía dirigirse hacia el primer Ministro¹⁸⁴, de quien se decía que no había cumplido con el principio de responsabilidad. Por consiguiente, los conflictos terminaban con el cambio del primer Ministro. Pero al llegar a la era Ming, el emperador fundador tenía en sus manos todo el poder superior y gobernaba directamente los ministerios. Por esta razón, las contradicciones y conflicto llegaron al emperador sin ningún freno intermedio. Tras el establecimiento y desarrollo de la sección de Gabinete de Estado, las quejas y discrepancias no se volvieron en forma de ira contra los encargados de dicha sección, sino que este mismo Gabinete se convirtió en el líder, o mejor dicho, en el portavoz de los burócrata-confucianistas en los conflictos contra la realeza. Este cambio tenía que ver totalmente con el origen de los miembros que formaban el Gabinete.

Según los registros de los cronistas oficiales de Ming, “si no fuese miembro de *Hanlin* (翰林), no sería acreditado para entrar el Gabinete” (Zhang, s.f., capítulo LXXII). Este tratamiento

¹⁸⁴ Como se ha comentado antes, el primer Ministro recibía el poder y asumía su responsabilidad de manos del emperador. Según el sistema de Tang, este cargo superior pertenecía simultáneamente al responsable de las Tres Secciones.

“*Hanlin*” venía de la institución homónima, que se consideraba como el repositorio estatal de los talentos más relevantes en el campo de humanidades y, sobre todo, de la esfera literaria. Se podía entender que los miembros del Gabinete habían sido los alumnos que sacaron mejor nota en los exámenes imperiales, por lo que, evidentemente, fueron los mejores defensores de las doctrinas confucianistas y los más fieles seguidores del pensamiento ético y moral confucianista. De este modo, cuando el emperador intentó ejercer, de manera forzada, su superioridad o se unió con el grupo eunuco o con otros para fortalecer su propia autoridad, el Gabinete, junto con los funcionarios confucianistas, siempre ejerció de contrapeso, con el objetivo de que imperara la estabilidad en el imperio chino.

Para tener un mejor entendimiento de los actos y fuentes teóricas de los conflictos entre ambas partes principales del poder político, relataremos, como ejemplo, una de las disputas más destacadas: la disputa que, en torno al heredero, tuvo lugar en tiempos del Emperador Shen de Ming (明神宗).

La esposa del Emperador Shen no tiene hijos. En el décimo año de Wanli (万历, título del reinado de este Emperador; según el calendario occidental, el año décimo se corresponde con 1582), una criada del palacio imperial dio a luz al hijo mayor del emperador. Este niño fue llamado “Changluo” (常洛). Debido a la identidad poco elevada de la madre, Changluo no había recibido tanta atención por parte de su padre como la que debería haber recibido el hijo mayor. Cuatro años después, la amada concubina Zheng parió al tercer hijo del emperador, y le llamó “Changxun” (常洵). Como se sabía que esta concubina era la favorita del emperador, en el mismo año en que nació su hijo, el jefe titular del Gabinete Shen Shixing (申时行) habló por primera vez al emperador y le pidió que determinase quién iba a ser el heredero. Según la tradición, el heredero legítimo debía ser el primer hijo de la emperatriz; si ésta no tenía ningún hijo varón, el hijo mayor del emperador podía ser el futuro soberano. Aquí la llamada “determinación” del heredero legítimo no tiene ningún sentido de observación y selección, sino que consiste en el nombramiento oficial del hijo mayor como heredero legítimo. Dado que el futuro emperador debía recibir una educación distinguida, que le enseñaba a ser un buen gobernante, y que los ritos relacionados con el heredero mismo y su madre, con su futura esposa, etc. eran de categoría más alta que los de sus hermanos, era muy importante que el nombramiento tuviera lugar lo antes posible¹⁸⁵.

Desde cargos altos, como los miembros del Gabinete, hasta los administradores de nivel más bajo, como los jefes de aldeas (por ejemplo, Fan Yuheng), un numeroso grupo de burócrata-

¹⁸⁵ En general, el problema de determinar y nombrar definitivamente al legítimo heredero del trono fue tratado como un tema fundamental del Estado. Este tema era conocido como el “asunto de la raíz del imperio”. Las distintas dinastías tenían diversas maneras de determinar al heredero, pero sin indicaciones especiales. Generalmente, el hijo de la emperatriz o el hijo mayor tenía preferencia.

confucianistas, procedentes de todas partes del imperio, no paraban de entregar peticiones con demandas similares a la del jefe Shen Shixing. El Ministro de Ritos recibió durante dos años “docenas de peticiones relacionadas con la determinación del heredero legítimo” (Zhang, s.f. cap. CCXL). Obviamente, el hijo de la concubina favorita fue la opción preferente para el mismo soberano. Por ello, éste denegó las solicitudes de estos funcionarios. Como receptor directo de las órdenes del emperador, el jefe Shen y el posterior Wang Xijue no llegaron a resistir de una manera eficaz la presión del emperador y manifestaron de manera indirecta la posibilidad de transigir en este tema. El resultado fue que ambos sufrieron fuertes reproches de sus inferiores, y algunos de éstos demandaron que los destituyeran.

La insistencia de los funcionarios enfadó al emperador y éste aplicó distintas medidas, incluidos castigos, a una gran cantidad de burócrata-confucianistas que no se callaban en este tema. El emperador los condenaba con el castigo de apaleamiento o los trasladaba a puestos inferiores y con la expresa prohibición de hablar de este tema. Pero “los burócrata-confucianistas siguieron con las mismas peticiones, siendo destituidos muchos de ellos, hasta el punto de que muchos departamentos se quedaron casi sin nadie”¹⁸⁶. El soberano vio que los castigos no funcionaban y dejó entonces que las cartas se quedaran “pendientes”. Cuando los más altos cargos le hablaban en persona de este tema, el emperador se mantenía callado. Por último, promulgó una orden que ordenaba que no le molestaran más con este tema, ya que iba a publicar en breve un decreto en el que determinaba del heredero.

Qian Yiben (钱一本) comprendió e interpretó claramente estas palabras del emperador. Entregó una carta al soberano en la que decía: “¿Acaso no es una trampa establecida por Su Majestad, con fin de resistir la inteligencia de los intelectuales de todo el Tianxia? Supongo que, con esta orden, Su Majestad quiere que nadie hable de este asunto durante un tiempo, y que luego fingirá que no se acuerda con el objetivo de aplazar el nombramiento oficial. Si dentro de un tiempo, alguno se atreve a pedírselo, Su Majestad dirá: ‘otra vez me molestas con este asunto, lo dejo para otro año [como castigo]’. Cuando cumpla un año, si otra persona vuelve a hablar de ello, Su Majestad sin duda volverá a decir: ‘me molestas nuevamente con este tema’. Seguro de este proceder, dilatará la resolución dos o tres años más. Con esta estrategia pretende que nadie hable de este asunto y que, al final, se acabe haciendo lo que el emperador quiera”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Wang, Jiaping (王家屏, Dinastía Ming), *Libros del Señor Wang Wenduan*, coleccionado en *Siku Quanshu* (traducido literalmente como la *Colección de Obras de Cuatro Depósitos*, fue una gran colección hecha bajo el mandato del Emperador Qianlong de la Dinastía Qing, y abarcaba casi todos los documentos de letras de la historia china), volumen 149.

¹⁸⁷ Fue coleccionado en *Siku Quanshu*, de categoría de Historia, volumen 468, *Copias de Peticiones del Reinado de Wanli*, capítulo III *De la Raíz del Imperio*, editado por Wu Liangji. Cabe notar que las peticiones

Al llegar al año veintinueve de Wanli, es decir, quince años después de la primera petición entregada por Shen Shixing, por fin el hijo mayor Changluo fue nombrado como legítimo heredero. Después de quince años de resistencia, el grupo democrático-confucianista logró triunfar al final.

2.4.1. La tradición y la voluntad celestial como las fuentes teóricas de la resistencia de los confucianistas

En la historia de Ming, había muchos más casos conflictivos parecidos entre la realeza y la clase burocrática. La mayoría de ellos ocurrieron después del reinado de los Emperadores Ren y Xuan, pues ambos se acercaron más a los burócrata-confucianistas. Durante este tiempo, la ideología confucianista se había desarrollado teóricamente y había aumentado en número de seguidores¹⁸⁸. En la mayoría de los enfrentamientos, los confucianistas, tanto los burócratas titulares como los alumnos, se mantenían siempre unidos e intransigentes. Por ejemplo, el Emperador Xian (宪宗) quería cumplir el deseo de su madre –una simple concubina– de ser sepultada junto con el anterior emperador, pero según la tradición solo la emperatriz tenía derecho a entrar en el mausoleo real. El Ministro de Personal y el de Ritos reunieron a noventa y nueve funcionarios que manifestaron su oposición a este deseo. Además, “Wei Yuan y otros treinta y nueve funcionarios firmaron y enviaron juntos al emperador la petición; Kang Yongshao también se arrodilló con cuarenta y un compañeros ante la Puerta Wenhua, para expresar su opinión negativa [con respecto a la decisión del emperador]. Y al final todo se hizo conforme con el Rito” (Zhang, s.f., cap. CLXXX). Como se puede apreciar, los burócratas mostraban en los conflictos un espíritu impertérrito e inflexible.

De este modo, en comparación con el bando confucianista, el emperador, aunque disponía de la autoridad suprema, no podía ejecutar directamente sus mandatos. Así, en la Dinastía Ming, los grupos de los eunucos y de los espías, considerados como íntimos servidores y aliados del

en muchos casos tenían un título nombrado por el mismo autor, y que el título de ésta se llamaba “*la raíz del imperio ya estaba determinada, pero volvió al estado inseguro, (yo) le enseño mi lealtad idiota y espero obtener el consentimiento de su Majestad*” (《国本已定复摇直剖愚衷以开悟省心疏》). Destacaban en esta petición las palabras atrevidas y la insistencia de estos funcionarios.

¹⁸⁸ A mi modo de ver, el avance más relevante de la teoría confucianista de la Dinastía Ming fue la doctrina del Maestro Wang Yangming (王阳明, 1472-1529, al igual que el Maestro Zhu Xi, se consideraba como representante del neoconfucianismo). La teoría de este maestro se centraba en el conocimiento de la razón íntima de cada persona y en la acción que permitiera ejecutar esta razón. En opinión de Wang, la razón no solo es el ser del “yo”, sino que también es el cuerpo principal de la moralidad y de donde proceden las acciones morales. Cuando se conoce realmente al verdadero “yo”, se constituye la verdadera conciencia moral y se puede realizar actos virtuosos. Con la difusión de esta doctrina, los confucianistas perseguían con mayor ímpetu el autoconocimiento y el ejercicio de prácticas morales.

emperador, adquirieron cada vez mayor importancia. Esto hizo que la frecuencia y la magnitud de los conflictos entre los letrados y la realeza llegaran a adquirir cotas elevadas. A este respecto Weber dice:

“naturalmente, los gobernantes enérgicos intentaron repetidamente sacudirse el estamento distinguido y culto de los literatos con ayuda de los eunucos y de *parvenus* plebeyos. Numerosos literatos que se pronunciaron contra esta forma de absolutismo tuvieron que ofrecer su vida por el poder de su estamento. Pero a la larga, los literatos resultaron siempre victoriosos. Toda sequía, toda inundación, todo eclipse de sol, toda derrota, y todo acontecimiento amenazante en general volvía enseguida a poner el poder en sus manos, pues se le interpretaba como una consecuencia de la ruptura de la tradición y del abandono del estilo clásico de vida cuyos guardianes eran literatos” (Weber, 1998, pp. 421-422).

Weber descubrió una herramienta muy importante que los confucianistas tomaban de vez en cuando como fundamento teórico de la resistencia contra los despropósitos del bando de la realeza. Los fenómenos naturales, sobre todo, las catástrofes naturales, podían ser interpretados por los confucianistas, de acuerdo con los criterios establecidos por el Maestro Dong Zhongshu, como una advertencia del Dios Cielo. Este último, en tanto ser sobrenatural, expresaba todos sus sentimientos con relación al mundo humano de una manera visible. Como autoridad absoluta y fuente del poder secular, el emperador debía temer estos fenómenos naturales. Las repetidas ceremonias celestiales, en las que se ofrecía sacrificios al supremo Dios Cielo, también servían de recordatorio para que el emperador revisase sus actos. El Emperador Ren (任宗) dijo alguna vez a su servidor: “El Tao del Cielo y la vida humana no pertenecen a dos dimensiones separadas. Aquí pasa algo, y seguro que causará algún efecto allí. Los soberanos sensatos ha de respetar y obedecer al Dios Cielo”.

En las *Instrucciones Reales* hechas por el Emperador Xuan, la primera enseñanza que dio a sus sucesores fue la de que “la Virtud del soberano, se representa en el respeto al Cielo y la obediencia a los antepasados”. Sin duda, la voluntad del Cielo y las reglas establecidas por los antecesores fueron los fundamentos más potentes que los confucianistas manejaron para restringir los actos del emperador. En el caso de la determinación del heredero, los funcionarios citaban la *Enseñanza Imperial de Ancestros de Ming* (《皇明祖训》), en donde se establecía el principio de que, “si tiene hijos de la esposa, el poder lo hereda el vástago mayor”.

En realidad, tanto la tradición histórica y familiar como la voluntad del Cielo, funcionaban de alguna medida para regular y restringir el poder centralizado imperial. Ahora bien, cabe notar que ninguno de estos fundamentos tenía ni la fuerza ni el efecto que tenía la ley estatal, dado que su ejercicio dependía totalmente de la decisión del mismo emperador. Por lo tanto, el control del

poder político que los confucianistas pretendían realizar mediante la ideología, necesitaba alguna base teórica más práctica, más sustantiva, o mejor dicho, más visible.

2.4.2. Motivo esencial de los conflictos y el amor al pueblo

Entre los burócrata-confucianistas y los emperadores de distintos reinados de la Dinastía Ming, estallaron muchas disputas de distintas dimensiones. Los motivos también fueron diversos. La famosa disputa por la “*raíz del imperio*” ha sido un caso muy representativo de los constantes conflictos entre la realeza y las élites intelectuales. Dentro de este último grupo, no solo estaban incluidos los burócrata-confucianistas, sino también los alumnos de distintas academias venidos de diversos lugares.

De hecho, casi todos los conflictos eran causados porque el emperador deseaba apropiarse de todo el poder del imperio. De acuerdo con el ejemplo aludido, el emperador era un padre que quería dejar su herencia a su hijo favorito. Si el mismo asunto hubiera pasado en una familia normal, o incluso, si el mismo asunto hubiera pasado en cualquier familia que no fuese la del Emperador, no habría causado ningún grave problema. Sin embargo, el punto decisivo consistía en que el emperador no era ni un simple padre, ni un patriarca, sino el emperador, el jefe de todo el imperio. De este modo, los burócrata-confucianistas se levantaron a reclamar contra la intención del emperador de comportarse como un padre normal. Los letrados pedían que el emperador ejerciera su poder supremo conforme con las conductas virtuosas de un líder del Tianxia. El Maestro Mencio predicó lo siguiente a los reyes: “Lo más importante es el pueblo, lo segundo en importancia es la política del Estado, y lo que menos importa es la misma realeza” (Meng, s.f.)¹⁸⁹.

Los burócratas letrados aspiraban a que el emperador ajustara su comportamiento a este principio: amar al pueblo y gobernar el Estado teniendo en cuenta que es la casa de todo el pueblo, y no su casa particular.

Muchas decisiones del emperador, acerca de las políticas administrativas, fiscales, etc., solían ser criticadas por el bando confucianista porque iban contra la voluntad del pueblo y dañaban sus intereses, sobre todo, económicos. Cuando el interés del emperador, el del Estado y el del pueblo chocaban, el soberano, que seguía la inclinación de su naturaleza, solía elegir siempre el primero. Y, obviamente, ello merecía la reprobación de los defensores de la ideología confucianista.

Con respecto al segundo tema importante, el Estado, en muchos casos se consideraba que la

¹⁸⁹ Extraído del capítulo *Jinxin* (literalmente significa “dedicarse con el corazón”). La obra homónima de este maestro se considera como una de las obras clásicas de la Escuela Confucianista. También es la más larga, la que cuenta con más palabras. Se centra en temas de política moral. Cabe notar que esta obra siempre formaba parte del contenido obligatorio de los exámenes de selección. Así que, sin duda, todos los alumnos que intentaban dedicarse a la política o a la enseñanza debían estudiarla.

buena gobernación estaba estrechamente relacionada con atender los intereses o necesidades del pueblo. Durante el reinado de Zhengde, un funcionario letrado (intelectual) dijo al emperador: “El Tianzi tiene que gestionar diez mil de cosas al día, estas pueden considerarse como los deberes del dueño de Tianxia. En caso de que el poder se pierda, ya no volverá. Desde la antigüedad hasta hoy día, no existe ningún ejemplo de que se puede disfrutar de ventajas sin cumplir los deberes que son propios del líder del Tianxia”. Es decir, cumplir con las obligaciones inherentes al gobernante supremo es la condición previa para que el cargo de emperador ostente de autoridad. El gobierno real debe mantener el orden del Tianxia, y para lograrlo debe dar buen ejemplo. En los conflictos relacionados con los ritos imperiales, como el del heredero legítimo, los burócratas pusieron énfasis en la responsabilidad asumida del emperador para mantener el buen orden social entre las masas.

Ciertamente, las rebeliones de la plebe eran una advertencia más eficaz que la tradición y la fuerza sobrenatural del Dios Cielo. Cabe decir que la misma Dinastía Ming fue construida por un emperador con origen poco (o nada) elevado. Por ello, en muchos casos los burócrata-confucianistas, aparte de considerarse como las élites intelectuales del imperio y una parte responsable de la legitimidad de la política, se reconocían a sí mismos como los verdaderos defensores del interés del pueblo y de la justicia, conforme con la enseñanza moral del confucianismo¹⁹⁰. En otras palabras, los burócrata-confucianistas se alzaron, por sus firmes convicciones morales, contra el propósito del emperador de ejercer un poder absolutista. Por lo demás, cabe decir que, a pesar de la afirmación de Weber (“los literatos resultaron siempre victoriosos”), no es cierto que los confucianistas siempre triunfaran. La razón de ello se debía a la inexistencia de verdaderos medios efectivos para obligar al emperador.

2.4.3. Formas de expresión de las resistencias y la estrategia correspondiente del Emperador

Desde el establecimiento de la dominación centralizada, el emperador siempre lograba mantener el poder ejecutivo en sus manos. Sin embargo, la participación de los confucianistas en la política, no solo implicaba la gestión de los asuntos administrativos, sino también la corrección

¹⁹⁰ Miu Changqi (Ming), en los comentarios sobre los actos resistentes de los confucianistas, comenta: “[no importa el resultado,] en los registros históricos, ganamos nosotros”. En los ejercicios reales, una parte de los burócratas, aunque fuesen confucianistas, se sometían a la fuerza y voluntad de la realeza, a cambio de poder, riqueza u otro interés. Es verdad que no todos los funcionarios podían manifestarse contra algunas decisiones del emperador. Para los intelectuales, el mayor premio fue “dejar su nombre en la historia (名留青史)”. Por este motivo, muchos de ellos no temían el castigo ni el demérito (que podían hacer que sus años de estudio hubiesen sido en vano), simplemente esperaban que su fama se extendiera a las generaciones posteriores.

o censura de las palabras, acciones y órdenes de la realeza. Durante el reinado del Emperador Wu de Han, cuando los confucianistas entraron oficialmente en el núcleo del poder y poco a poco empezaron a monopolizar la burocracia letrada, se les conocía también como los “funcionarios hablantes”. Esta denominación, junto con la tradición de “no matar” a estos oficiales, configuró un entorno que favorecía que los funcionarios comentaran los asuntos políticos, e incluso criticaran las decisiones del emperador.

Por la estrecha conexión que mantenían los distintos miembros (antiguos funcionarios, los titulares y los futuros) del grupo burocrático-confucianista, y la profunda y amplia propaganda e influencia de la ideología confucianista sobre todas las clases sociales, los defensores de la tradición podían orientar con eficacia la opinión pública de la sociedad.

Estas dos condiciones favorecían que los oficiales expusieran sus opiniones negativas ante la realeza. La manera ordinaria y viable de resistir al emperador fue devolver la orden al emperador, pero cabe notar que solo unos funcionarios contaban con el derecho de rechazar el mandato del supremo, tales como el director de la Cancillería del Sistema de “Tres Secciones y Seis Ministerios”, o el jefe del Gabinete del sistema administrativo de la Dinastía Ming. También existían dos maneras extraordinarias de negar la decisión del emperador; ambas se practicaron con mucha frecuencia durante la Dinastía Ming. La primera consistió en que los administradores de cargos menores o hasta de la plebe se desviaran del proceso general de entrega de las peticiones y simplemente se arrodillaron fuera de la puerta del palacio real. La última fue más sencilla, y consistió en pedir el retiro o dimisión al emperador¹⁹¹. Este también se protegía, con toda una serie de medidas, de las peticiones de sus funcionarios. Los castigos más generales consistieron en la supresión del sueldo de los oficiales y la degradación; además, muchos talentos suplentes de *Hanlin* también sufrieron la exclusión del nombre. La medida más extrema y más violenta fue la aplicación de las condenas físicas¹⁹²; el número registrado oficialmente en la *Historia de Ming* de funcionarios que recibieron una condenas alcanzó a 335; entre los condenados, 39 murieron por el castigo a golpes (Li, 2011). Otra de las medidas que los emperadores tomaban para enfrentarse a la oposición de los burócratas consistía en dejar el asunto en estado *pendiente*, sin gestionarlo.

De esta comparación de los distintos métodos empleados por ambos bandos, se puede extraer

¹⁹¹ En la *Historia de Ming*, recordó las palabras del funcionario hablante, Li Xi (李锡), dijo al emperador: Si Su Majestad no respeta a los funcionarios, todos ellos van a pedir la jubilación, resultará que el Estado solo quede con la cabeza, sin el cuerpo” (*Siku Quanshu*).

¹⁹² Los grupos eunucos y espías se encargaron de realizar las condenas en la práctica. En la tradición de la China dinástica había la estipulación de “no matar” a los “consejeros”, bien establecida por escrito, bien sancionada por la costumbre. Sin embargo, se aceptaba, entre otras penas, el castigo consistente en golpearlos. La ejecución en la práctica de las penas dependía de los eunucos o espías. Éstos solían realizarla adivinando la actitud del emperador.

la conclusión de que todos los medios utilizados por los burócratas funcionarios se caracterizaban por carecer de fuerza coercitiva para garantizar su cumplimiento; es decir, no pudieron producir amenazas significativas y concretas a la realeza. Además, estas medidas suponían un alto riesgo, ya que los oficiales muchas veces tenían que pagar su atrevimiento con su propio patrimonio e incluso con la vida. En cambio, los emperadores, que mantuvieron en sus manos la potencia, siempre lograron hacer un daño sustancial a sus opositores. Aunque los *consejeros* contaron con el derecho de participar en las discusiones, lo importante es que la toma de decisiones correspondía al emperador.

Estas constante e insistente crítica del emperador que llevaron a cabo los burócrata-confucianistas pone de relieve que los funcionarios chinos se esforzaron en restringir la expansión del poder imperial, siempre con el objeto de evitar que se convirtiera en un poder absolutista. Sin duda alguna, estos oficiales lograron unirse y formar una fuerza potente para limitar en cierta medida la ambición del emperador de apropiarse del Tianxia. Sin embargo, debido a la deficiencia de la metodología y la actuación de los confucianistas, se acababa evitando el poder absoluto.

En Occidente también existía la conciencia de dividir y restringir el poder de los monarcas, y además, de manera potente y eficaz. El papel político desempeñado por los confucianistas, en Europa fue interpretado por los clérigos. En la Edad Media, las instituciones eclesiásticas llegaron a tener un poder sobre la gestión de los asuntos laicos. Igual que en China, el poder secular del soberano venía de la autoridad de la divinidad y también tenía que ser reconocido por la fuerza sobrenatural. De hecho, en Occidente la ceremonia de coronación de los reyes, realizada por el Pontífice, manifestaba formal y físicamente la necesidad de que la potencia secular fuera reconocida por parte de las entidades religiosas. Aparte de ser independientes en cuestiones relativas a la organización, la economía y la política, las Iglesias, en Occidente, representaban la autoridad celestial, lo cual les permitió competir con el poder terreno. El reconocimiento sagrado no era una simple simulación política, sino que contaba con sentido real. Y correspondientemente, la censura que ejercía la religión sobre el poder político también se consideró eficiente. Eso es algo que no llegó a pasar ni podía llegar a pasar en China.

Este sub-capítulo ha tratado de la gobernación imperial basada en el sistema burocrático-confucianista en la China dinástica. En concreto, se ha dedicado al análisis de la función que el confucianismo como ideología política ha desempeñado para mantener y fortalecer la dominación centralizada del emperador chino. La ejecución de la mencionada teoría ética en las prácticas políticas, de hecho, determina el establecimiento y funcionamiento de la estructura gubernativa de doble sistemas. Primero, para la gobernación de un Estado (imperio) grande se requiere un acoplamiento mecánico o fuerte de estos dos sistemas, los cuales cuentan con distintas

características y a veces se basan en distintas lógicas y objetos. Sin embargo, cuando ambas partes se reconocen mutuamente es posible que el acuerdo asegure una efectiva dominación política. Este reconocimiento mutuo, la coexistencia y la colaboración de ambas partes, ha sido la condición ideológicamente necesaria para realizar una gobernación eficaz.

La clave y la conexión esencial de ambos se halla en la determinación y desarrollo del sistema imperial basado en la selección de los burócrata-confucianistas. Este doble y estructurado sistema gubernativo integró el interés social y económico del pueblo, así como la tradición ética heredada desde la antigüedad, en la ideología política del Estado. De esta manera se consolidó la legitimidad de la dominación de las élites sobre todo el cuerpo social. El ejercicio real del poder en estas condiciones no solo contó con la aprobación de las masas, sino que también sirvió para fortalecer el mismo poder de la realeza. Aparte de ello, el flujo continuo y relativamente justo entre los componentes de distintas clases sociales también logró un reconocimiento amplio y permanente por el pueblo, así que también garantizó la estabilidad del imperio a largo plazo.

Al mismo tiempo, una vez convertido el confucianismo en ideología dominante del imperio, se extendió una saludable conciencia ética entre todos los grupos sociales. Esto sin duda sirvió de base fundamental para evaluar, influir y limitar las conductas del emperador, según los valores morales y tradicionales, y se eludió la amenaza de un poder soberano autocrático.

El permanente y estable funcionamiento del sistema dominante puede ser interpretado en muchos casos como signo de la existencia de un gobierno eficaz. Este es el caso de la China antigua, cuya dominación era de signo claramente tradicional. El progreso no es un elemento digno de ser tomado en consideración a la hora de comprender la continuidad en la historia dinástica de China. Lo importante es la potencia de la tradición y la moralidad sobre la sociedad. De acuerdo con la enseñanza del pensamiento confucianista, cuando la ley y la moralidad, o la situación real y la tradición, chocaban, se solía preferir el segundo término. Por este motivo, el sistema doble gubernativo, sobre todo la existencia del poder centralizado del emperador, no fue rechazado por el pueblo. En todo caso se podía rechazar a la persona concreta que ocupa el trono, pero no a la institución del poder imperial.

En cierto modo, gracias a la fuerza de la ideología política confucianista, se logró mantener estable el sistema de la colaboración entre la realeza y los burócrata-confucianistas. Quizá por este motivo la historia de la China dinástica duró más de veinte siglos. Por otro lado, el emperador, como poseedor real del poder supremo, siempre luchó por el derecho de modificar en beneficio propio este sistema de colaboración. Es cierto que la insuficiencia de la censura ejercida por el sistema burocrático-confucianista ponía en peligro el equilibrio entre ambos titulares del poder político, inclinándose muchas veces la balanza en favor de la realeza, pero al final nunca llegaba

a hacerse efectivo un poder absolutista. Es probable que esta haya sido la razón por la que no había habido una revolución significativa en China hasta el siglo veinte.

CAPÍTULO 9. El Pensamiento Confucianista y el prestigio supremo del Tianzi

Tras abordar la idea y estructura de Tianxia en relación con otros poderes políticos, ahora queda tratar las cuestiones de cómo se realiza este concepto abstracto en la práctica. Los confucianistas recurrieron nuevamente a las tradiciones de la Dinastía Zhou, que fue el modelo original del Sistema Tianxia y establecieron una serie de ritos que se dedicaban a destacar la calidad excelente y la posición central del Tianzi dentro de dicho sistema diplomático.

Sin duda alguna, los soberanos ejercían ciertas medidas solamente cuando estos poderes políticos consideraban que formaban parte del Sistema Tianxia y reconocían la posición dominante del Tianzi. *Tianxia*, originalmente un concepto unido a los miembros que tenían relaciones consanguíneas, cuando llega a convertirse en un término geográfico y en un símbolo de autoridad, empezó a requerir algunos lazos más fuertes y visibles entre la *metrópoli* y los *feudos* del sistema. El reconocimiento del privilegio, evidentemente, ha sido durante todo el tiempo la condición y también el objeto más importante para mantener y liderar el Sistema Tianxia, y para el resto de los participantes se podía dividir en dos etapas.

El Tianxia formado posteriormente, desde una posición exterior a las necesidades chinas, correspondía más o menos a la zona que se define contemporáneamente como Asia Oriental. De hecho, el concepto de Asia Oriental nació bastante más tarde en comparación con la idea de Tianxia, y fue un espacio político determinado por Occidente y desde una perspectiva de división geográfica occidental. Últimamente cada vez más investigadores asiáticos lo utilizan e intentan interpretar este concepto desde una perspectiva oriental. De entre todos los estudios sobre este tema, cabe destacar las teorías del Dr. Sadao Nishijima. Según este investigador japonés, se podía entender el Asia Oriental de dos formas. En primer lugar, desde una perspectiva cultural, el Asia Oriental se considera un mundo que tiene elementos culturales en común. Por ejemplo, el uso de los caracteres chinos, o el conocimiento y reconocimiento acerca de la enseñanza del confucianismo. Como la mayoría de estos elementos venían de China, este círculo cultural del Asia Oriental también debería ser un círculo de cultura china. En segundo lugar, el Asia Oriental podría verse como un sistema político que tuvo al *emperador* chino como la figura central de este mundo. Además, este *emperador* gobernó a sus súbditos, que obviamente eran chinos, con el sistema de condados, y distribuyó razonablemente la dominación de los gobernantes extranjeros con respecto a sus propias soberanías a través del *Sistema de Concesión de Dignidad*. En otras

palabras, con la política o los actos de conferir título o dignidad a otros gobernantes, China y los países cercanos formaban un sistema político independiente. Dicho sistema fue el mundo que los historiadores denominan como Asia Oriental.

A partir de los años 40 del Siglo XX, el famoso sinólogo estadounidense y profesor de la Universidad de Harvard, Dr. John King Fairbank, publicó una serie de investigaciones acerca de las relaciones tributarias entre la China tradicional y algunos países periféricos. Así que entre la intelectualidad internacional también se trató e investigó el *Sistema Tributario* como el *Orden Mundial de China*. En la presente tesis se ha indicado en varias ocasiones que Fairbank y sus compañeros establecieron un modelo para estudiar los asuntos de China, especialmente de las últimas dinastías de China, desde una perspectiva internacional, es decir, consideraban el país chino, o mejor dicho, la monarquía china, como una parte del mundo construida bajo la influencia cultural, social y sobre todo, política, de la China tradicional. Sin embargo, el punto decisivo para mantener este sistema sólido y lleno de vitalidad, en la época posterior, era el interés económico, como el sistema tributario que presentaba la definición de Fairbank. China ocupaba siempre la posición central y dominante, pero con esta teoría dejó de ser un simple país inmenso y se convirtió en un actor mundial en el ámbito del Asia Oriental. Por otra parte, el cambio también fue radical en la comprensión del desarrollo, o mejor dicho, la decadencia de la función de dicho sistema.

En los trabajos de ambos teóricos destaca el estudio sobre las relaciones exteriores de la China tradicional con respecto a los países de Asia Oriental, pero el Profesor Sadao Nishijima profundizó su teoría en el aspecto de la concesión de dignidad por parte del Tianzi, mientras que el Dr. Fairbank se concentró en el sistema tributario. En realidad, aparte de estas dos formas, China también mantuvo las comunicaciones con otros reinos o estados asiáticos de algunas otras maneras. Por ejemplo, como ya se ha comentado, se mantuvo la paz con las tribus nómadas mediante el establecimiento de relaciones matrimoniales entre los miembros reales, considerándose como una de las vías más pacíficas y baratas para lograr confianza entre ambas partes. Esta medida mantuvo su vigencia a lo largo de toda la historia de la China monárquica. No cabe ninguna duda de que también existían varios conflictos y amenazas, tanto militares como diplomáticas, entre todos los poderes que mantenían China bajo la dominación de distintas dinastías, pues no todos esos poderes eran pacíficos y mostraron respeto. Aun así, según los estudios contemporáneos, en general China no tenía ambición sobre la tierra situada fuera de su Sistema de Condados¹⁹³. También por este motivo, no se puede definir sencillamente el poder político de la China tradicional con el concepto occidental de *imperio* y tampoco es posible

¹⁹³ John King Fairbank sostuvo firmemente este criterio.

entender a China con la ideología política imperial. Este es el punto decisivo de esta tesis¹⁹⁴.

De todos modos, formalmente, la vinculación más estrecha que quedaba entre las múltiples partes dentro del Sistema Tianxia fue el Rito, tanto de las tradiciones como de las enseñanzas confucianistas. En realidad, el mismo concepto de Rito tenía dos aspectos: primero, la lealtad; y segundo, el temor y la veneración, o para ser más precisos, el temor a la fuerza y el respeto a la Virtud. Se puede entender de otra manera, que los gobernantes vecinos reconocían, apreciaban, e incluso colaboraban, a aumentar el prestigio del Tianzi chino cuando ellos se beneficiaban de las relaciones pacíficas e íntimas mantenidas con China. Obviamente tales vecinos no se podían comparar con la fuerza que poseía la dinastía de las distintas épocas. Por eso, el punto decisivo consiste en preguntarse qué ventaja ofreció China con respecto a los reinos que le apoyaron a restaurar el concepto de Tianxia. Y asimismo cabe preguntarse en qué momento o en qué situación el soberano chino necesitó realmente hacer uso de estos intercambios. Esto ya tiene que ver con la metodología de la práctica del Sistema Tianxia de las distintas etapas.

En relación con el Régimen Tianxia dentro del espacio de Asia Oriental, nació la idea de construir el Sistema Tributario. Este concepto hay que entrecomillarlo, porque no se refería en ningún momento a un simple acto de entrega de tributos a cambio de la paz, o de algún otro beneficio, sino que consistió en dos movimientos contrarios entre sí: primero, el mismo gobernante o los representantes diplomáticos de las “soberanías periféricas” rendían homenaje al Tianzi y entregaban los tributos; y segundo, el Tianzi, que también era el soberano del “país central”, otorgaban títulos a las autoridades y regalos a los visitantes.

¹⁹⁴ Por otro lado, para entender el régimen político chino, que era fruto de la combinación del Régimen Tianxia y de la soberanía centralizada, las palabras proclamadas por los gobernantes chinos tampoco eran fiables en este sentido, dado que perfeccionaban extraordinariamente las relaciones exteriores en su reinado y exageraban la función de la Virtud del Tianzi-Emperador. Daba la apariencia de que casi todos los extranjeros se acercaban porque habían sido atraído por la gran bondad o la excelente moralidad del Tianzi. En realidad, dentro de los contactos e interacciones entre China y otros países del mundo de la Asia Oriental, sin duda existía la desigualdad en casi todos los aspectos, como en la dimensión territorial, la cultura, la fuerza militar, la economía, etc., y hasta cierto punto incluso se podría decir que existía la hegemonía liderada por China dentro del Asia Oriental. Sin embargo, esta *hegemonía* en ningún caso se debería entender como una supremacía ejercida para controlar o arrebatar algo a los demás. Tampoco se trataba de una pura atracción e influencia cultural, como la que solía aparecer en las obras que alababan las hazañas del Tianzi o del Maestro Confucio. Con relación a esta desigualdad enorme, ha de tenerse en cuenta que los reinos pequeños no solo llegaban a mantener su propia autonomía total, sino que también podían lograr beneficios por parte, de China. Esto suena increíble, pero significa que la gran soberanía china consiguió algo más importante y significativo con esta relación. Este gran logro del gobernante chino fue la base de la legitimidad de su identidad como Tianzi. Por lo tanto, el Régimen Tianxia, en algún sentido tampoco equivale al “Chinese World Order” definido por el Dr. Fairbank, ni corresponde absolutamente al Tianxia de los estudios del Dr. Sadao Nishijima, porque ambos trataron dicho sistema como un método con el que China mantenía las relaciones con los reinos exteriores y el mismo Tianxia, un ámbito en el que China llegaba a ejercer la diplomacia con otros reinos. Lo que les faltaba en sus estudios, fue la profunda comprensión del papel de la “incorporación de los demás” para la política doméstica china.

Para la realización de dichas relaciones no se podía separar el concepto confucianista de Rito, o mejor dicho, la aceptación absoluta del pensamiento de la Escuela Confucianista y su puesta en práctica, de las relaciones exteriores con la *metrópoli* y de la vida social moral. En la política doméstica, en el ámbito de los *países periféricos*, se consideraba prioritario manifestar la lealtad al *país central*. De este modo, estas soberanías mantenían relaciones estables y sinceras con el poder político del mismo Tianzi-Emperador. El motivo por el que el Rito ocupaba una importancia destacada en el *Sistema Tributario* fue su estrecha vinculación con ambos movimientos indicados.

En relación con el Tianzi, lo importante no era el mismo concepto tributo, ni la cantidad, ni la calidad¹⁹⁵, sino los ritos y las ceremonias que se debían celebrar en el proceso de entrega del tributo y el sentido que representaba el hecho de entregar el tributo. Es decir, por una parte, la llegada a la Corte de los soberanos o los diplomáticos extranjeros, significó que estos fueron atraídos por la civilización mejor desarrollada de China y por la excelente Virtud del Tianzi. Este hecho también se podía interpretar como el reconocimiento de la superioridad, tanto de la cultura china, como de la moralidad, de la persona que gobernaba en China. Por otro lado, la parte china insistió en que los soberanos extranjeros tuvieran que expresar su máximo respeto al Tianzi mediante una serie de trámites y ceremonias establecidos por el poder central, sobre todo estipulados por los funcionarios confucianistas. En concreto, los visitantes, aparte de traer el tributo, tuvieron que vestirse con un traje especial. Según el color y el bordado que llevaban encima, se podía calificar el nivel de intimidad que tenía con el poder central del Tianxia. Dependiendo de las distintas dinastías, una parte de los ritos concretos variaban, pero lo que no cambiaba eran las obligaciones de arrodillarse ante el Tianzi y tocar el suelo con la frente. Para los chinos, estos hechos no solamente significaron que los señores extranjeros reconocieran el mayor poder de la jerarquía suprema de China con respecto a todo el Tianxia, sino que también fue interpretados como el reconocimiento de que estos soberanos se consideraban inferiores y cortesanos del Tianzi¹⁹⁶. De una manera más explícita, para la parte china era consustancial a la esencia del poder la misma práctica de estos ritos y ceremonias que se basaban en establecer una relación de superior a inferior. Además, el mismo Rito no solo trataba del concepto fundamental del confucianismo, sino que, en la cultura tradicional de los chinos, también fue el símbolo para mantener el orden. De este

¹⁹⁵ En realidad, las recompensas ofrecidas por Tianzi solían tener más valor que los mismos tributos de los reinos. Aparte del tributo, a veces los diplomáticos también traían muchas mercancías con el fin de hacer intercambios con el pueblo chino. A veces, el emperador chino tenía que limitar la frecuencia de la venida de los diplomáticos para evitar considerables pérdidas económicas.

¹⁹⁶ En las obras acerca del tema de las relaciones exteriores de la China dinástica siempre se cita el ejemplo del “Lord Macartney”, quien llegó a China en 1793 y solo se arrodilló ante el Emperador Qianlong de la Dinastía Qing, pero fue registrado como postrado en el “kotow” (tocar el suelo con la frente), para demostrar la superioridad del Emperador y que el diplomático extranjero era un mero cortesano (Véase Fairbank, 1968, p. 3 y Hevia, 2002, p. 18).

modo, observar los reglamentos del Rito se interpretaba como señal de aceptar la enseñanza de la Escuela confucianista, y aún más allá, se entendía que se encontraba dentro del sistema y que aceptaba el orden social establecido por el Tianzi. Igual que la idea de Tianxia en la Dinastía Zhou, a partir del Emperador Wu de Han, los soberanos posteriores intentaron reconstruir y fortalecer su figura perfeccionada de Tianzi a través de los conceptos de la Virtud y el Rito basados en el Sistema Tributario.

Cabe destacar que el Tianzi chino, aparte del prestigio, no requería nada más a sus “señores cortesanos”. A diferencia de la manera que tiene el mundo occidental de entender cualquier relación entre superior e inferior, la parte china no buscó ni riquezas, ni tierras, ni mano de obra, ni colaboración militar de los reinos participantes del sistema, dado que estas demandas también chocaban con la superioridad completa que pensaban tener y que querían mantener los soberanos chinos, siendo los dueños del Tianxia (en comparación con el Imperio Romano).

Dr. Fairbank también confirmó que “este régimen tributario fue la modalidad principal de las relaciones mantenidas entre China y otros países asiáticos en aquel momento, y fue totalmente distinto de las maneras habituales de los países occidentales. Tributar a China no era rendirse al conquistador, sino reconocer a China como el único país verdaderamente civilizado, que no necesitaba ayuda de ninguna forma. Por lo tanto, el tributo no era económico, sino simbólico”.

También existen interpretaciones que ven la relación tributaria entre China y otras soberanías extranjeras asiáticas como una relación entre amo y siervo, pues consideran que China intentaba actuar como el señor de este mundo. Pero aquí no queda claro qué se realiza con la mencionada relación amo-siervo, sobre todo qué significa en relación con impartir y recibir órdenes. Obviamente, no era el caso del Tianxia. El investigador japonés Dr. Tomonobu Kurihara, después de trabajar con los distintos sellos que usaban los Tianzi-Emperadores de la Dinastía Han, determinó la estructura y definición doble de los “cortesanos interiores y exteriores (fuera del Régimen de Condados)” en los tiempos de la dominación de dicha dinastía. Según lo que figuraba en los sellos reales, en la parte interior (se consideraba como el espacio dentro de las fronteras de China) se extendían la Virtud, el Rito y la ley del Tianzi-Emperador, y en la parte exterior (obviamente se refería a la tierra de los soberanos extranjeros de Asia Oriental) solo llegaron la Virtud y el Rito. Así se determinó el concepto de Tianxia-Soberanía o Tianxia-Estado en la Dinastía Han¹⁹⁷.

Se puede entender como que el Tianzi-Emperador ejercía dos tipos distintos de gestión, la real y la ideológica, correspondiente a la parte interior y la exterior. Pero cabe notar que, sin la

¹⁹⁷ En la obra de Fairbank se citó este estudio de Dr. Tomonobu Kurihara, también en la obra de Watanabe Shin`ichirou (2012, p. 63).

ejecución de la ley, la gestión ideológica solo podría tratarse de una influencia o una restricción moral, que de ninguna manera debía interpretarse como una dominación verdadera. Por ello, a las soberanías “periféricas”, incorporarse al Sistema Tributario no les costaba ningún precio real, ni perdían ningún derecho soberano doméstico. Para ellas eran mayores los beneficios que suponía la relación con el “País Central”.

Las concesiones del Tianzi a los soberanos extranjeros eran de dos tipos:

- Primero, el poder: reconocimiento y legitimidad del poder;
- Segundo, la cultura: los caracteres chinos, el pensamiento confucianista, el calendario lunar chino, y posteriormente, el budismo, que también se propagó por los países de Asia Oriental desde China.

La historia de Asia Oriental en lo relativo al Sistema Tianxia se divide, de manera general, en tres etapas. La primera abarca desde la segunda mitad de la Dinastía Han Anterior hasta el Siglo X, cuando se extinguió la Dinastía Tang; la segunda, sigue a la anterior y termina con la crisis que trajo a los occidentales poco antes del siglo XIX; y la tercera etapa, a partir de los contactos plenos con Occidente hasta el fin de la historia dinástica en China, en la que el Sistema Tianxia ya solo existió en nombre. En esta última etapa, que se extiende hasta hoy en día, del concepto de Asia Oriental ya solo queda su significado moderno, esto es, la idea de que es un área geográfica del mundo. Para la presente tesis, evidentemente, la clave consiste en la situación de las primeras dos etapas.

1. Primera etapa: posición dominante absoluta de China en el Sistema Tianxia

Durante este período, según el mismo Régimen de Tianxia diseñado por los confucianistas, China mantenía una firme posición hegemónica dentro de Asia Oriental. El emperador chino de las distintas dinastías, existiera o no la Gran Unificación dentro del territorio chino, siempre contaba con el supremo prestigio en relación con los demás soberanos. Veamos seguidamente la relación con los extranjeros o, según algunos estudios del Sistema de Tianxia, los “no-chinos”. Durante estos siglos algunos países del entorno de China todavía estaban en proceso de consolidación de su poder político¹⁹⁸. En este caso, cuando algunos de estos poderes no contaban con fuerza suficiente para eliminar a sus rivales, recurrían a veces al Tianzi para que le otorgase

¹⁹⁸ Aquí tomo la división temporal del Dr. Gan Huaizhen de las distintas etapas de la historia de Asia Oriental, dado que Gan es historiador específico en el tema del Rito y la realeza de Asia Oriental. Su clasificación me sirve de ayuda para investigar las distintas actividades que realizaron China y otros reinos dentro del Sistema de Tianxia en distintas épocas. Véase a Gan, 2008.

la legitimidad a su poder político¹⁹⁹.

En la Dinastía Han Oriental, el Reino Wo (倭国, que posteriormente cambió su nombre a Japón) también entregó tributos al Emperador Guangwu de Han (汉朝光武帝), y le pidió al Tianzi que reconociera la legitimidad de su poder político, por lo que el Tianzi le otorgó en el año 57 d.C. un sello de oro con las grabaciones del nombre del poder conferido. También estuvo registrado el hecho de su petición de incorporarse al Sistema Tianxia y reconocer la autoridad suprema del Tianzi. Pero fue muy interesante y destacado que, según los estudios de los investigadores posteriores, el Tianzi-Emperador Guangwu muy probablemente no sabía dónde exactamente se ubicaba este reino (Fan, s.f., cap. *Bárbaros a Este*). Sin embargo, esta falta de conocimiento geográfico tampoco implicaba que ambas partes no se beneficiasen de esta relación tributaria, pues el Reino Wo logró el poder legítimo que le serviría para garantizar su seguridad entre los reinos pequeños recién fundados. Para el Tianzi, lo que le importaba simplemente fue el mismo hecho de rendírsele homenaje.

Durante este proceso de establecimiento de un poder independiente, cada grupo político se basó en su propia cultura y desarrolló su propia idea para llegar al objetivo concreto que había diseñado. Sin embargo, en cuanto se necesitó una serie completa de teorías para construir el modelo del poder político, en las circunstancias históricas de aquel momento, el régimen político chino o, en concreto, el poder centralizado del emperador chino fue considerado como uno de los pocos bien conocidos en este ámbito geográfico, pudiendo ser tomado como valor universal. Además, con la grandeza de la China de la época, su régimen y teorías políticas también se consideraron muy positivas y eficaces. De este modo, lo que China podía conferir a los nuevos poderes políticos fue un modelo de gobernación o incluso experiencia política. Si estos reinos intentaron copiar e imitar la estructura del poder de China, obviamente tuvieron que darse cuenta y reconocer lo avanzado de la ideología política que sostenía teóricamente la función desempeñada tanto por el Sistema Tianxia como por la soberanía de las distintas dinastías. De este modo, los nuevos reyes también pidieron al poder central los conocimientos, tanto ideológicos como tecnológicos, para poder alcanzar el máximo desarrollo de su reino. Dichos conocimientos principalmente se distribuían en los siguientes aspectos:

¹⁹⁹ Buena prueba de ello sería el caso del pequeño reino Baekje, que era uno de los Tres Reinos de Corea, junto a Silla y Goguryeo. Con el fin de definir su propio título de rey, el líder de Baekje aspiró a obtener la concesión del título por parte de China, lo cual le ayudaría a consolidar el poder político.

1.1. “Feng Zhengshuo”²⁰⁰: contar la historia con el tiempo de las dinastías de China

“正 (Zheng)” significa “el inicio del año” y “朔 (Shuo)”²⁰¹ representa aquí el comienzo del mes. Al principio, los dos caracteres juntos representaron el calendario oficial. Desde la Dinastía Xia, la Shang, la Zhou, a la Qin y Han²⁰², los gobernantes siempre volvían a definir el inicio, tanto del año como del mes, cuando empezaba el dominio de una nueva familia. A partir del reinado del Emperador Wu de Han hasta la caída de la última dinastía, la Qing, ya no se aplicaron más cambios en la determinación del calendario²⁰³, pero el Emperador Wu inventó otro concepto nuevo, que era el título del reinado. Con esta invención, los años se contaban teniendo en cuenta a los gobernantes que ocupaban el mayor poder dentro del Tianxia. De este modo, *Zhengshuo* empezó a abarcar dos contenidos: uno fue el calendario lunar tradicional; y el otro representó el tiempo del reinado oficial, es decir, la dominación del poder político legítimo.

El calendario, siendo un producto de la astronomía, de cuya operación se encargaban los especialistas de la Corte, y después, el mismo Tianzi-Emperador lo publicaba y extendía entre todos los gobiernos locales, y también lo difundió a los reinos extranjeros que formaban parte del Tianxia²⁰⁴. Por ello, aplicar *Zhengshuo* dentro del territorio chino significaba que se reconocía la

²⁰⁰ 奉正朔, se traduce literalmente como aplicar el calendario lunar chino.

²⁰¹ Antes, cuando expliqué la denominación del título del reino del Emperador Wu de Han, sostuve que “Shuo” significaba “el norte”. Esto se debe a que muchos caracteres chinos, o mejor dicho, la mayoría de los símbolos chinos, tienen más de un significado, así que su sentido concreto depende de la palabra combinada por más de un carácter. A veces una palabra hecha también tiene más de una explicación, y por ello debe leerse dentro de su contexto. La dificultad de estudiar la lengua antigua china consiste, por una parte, en la inexistencia de *palabras*, ya que todas frases son formadas por caracteres sueltos: el mismo carácter puede usarse como verbo, sustantivo o adjetivo. Por ejemplo, “Wang (王)” puede significar “rey”, “coronación”, “coronar”, “actuar como rey”, etc.

²⁰² Según el *Libro de los Ritos* (cabe notar que esta obra fue coleccionada por Liu Xiang durante el principio de la Dinastía Han, es decir, todavía no se había llegado al reinado del Emperador Wu), “modificar *Zhengshuo* (el calendario), cambiar los colores del traje, corregir el título y el símbolo del reinado, diferenciar la ropa y la decoración, todo esto debía hacerlo la persona que reformara al pueblo.” Es decir, desde las explicaciones del Rito, todos estos cambios en el régimen son símbolos del comienzo de la nueva dinastía. En la Dinastía Xia, se definió que el año nuevo empezaba con el primer mes según el calendario de Xia (el mismo calendario definido por los de Xia, no se puede considerar directamente como el calendario lunar chino que se usa hasta hoy en día, pero fue lo básico y lo fundamental para que al final se desarrollase el calendario tradicional chino); en la Shang, empezaba el inicio del año con el duodécimo mes del calendario de Xia; en la Zhou, se eligió el undécimo; al llegar a Qin, se adelantó otra vez; la Han heredó el régimen de Qin, que continuó empezando el año nuevo en el décimo mes del calendario de Xia. Pero el Emperador Wu de Han decidió volver a seguir la tradición de la primera dinastía, la Xia, y definió que el primer mes según el calendario de Xia era el inicio de cada año.

²⁰³ Como este siempre fue promulgado por el Tianzi-Emperador, también fue llamado el “calendario del emperador”.

²⁰⁴ Según lo que cuenta en el *Rito de Zhou*, el *Zhengshuo* tiene como función “establecer el calendario ortodoxo para contar [el tiempo en que suceden] los asuntos, publicarlo a los gobiernos locales y las zonas periféricas, para también expedirlo a los reinos vecinos”.

soberanía legítima de la familia real y del mismo emperador, y, cuando se extendía hacia fuera, se interpretaba como una manifestación en favor del Tianzi legítimo.

Desde una perspectiva práctica, otorgar el calendario chino a los reinos extranjeros les ayudaba a desarrollar la agricultura por la división de los 24 Términos Solares²⁰⁵ generados del calendario lunar. Teóricamente, la concesión del calendario significaba que la parte receptora ya recibía el derecho de contar los años y la historia de su reino con el lenguaje político del Tianzi, es decir, este “propietario del Tianxia” permitía que aquellos reinos formasen parte de su *mundo* y quedasen bajo el reconocimiento del mismo Tianzi y de otros reinos que también se hubieran unido a este sistema abierto. Por supuesto, el reconocimiento por el Tianzi implicaba en cierto modo la protección, o por lo menos, la justicia, cuando fuese necesaria.

Para la parte china, seguir el calendario emitido por el Tianzi era aún más importante que al revés, dado que este hecho reforzaba el poder legítimo del emperador chino como Tianzi. La historia documentada de elaborar, publicar y extender el *Zhengshuo* empezó con la Dinastía Xia, según los registros en *el Clásico de Historia*. El Tianzi Qi de Xia (夏启, el segundo gobernante de la Dinastía Xia, hijo de Yu) lanzó una expedición punitiva contra el Reino Youhu (有扈国) porque, habiendo declarado la lealtad a Xia (en aquel momento todavía no existía el feudalismo), este reino no recibió ni ejecutó el *Zhengshuo* de la Metrópoli, considerándose un desafío a la realeza autorizada por el Dios Cielo²⁰⁶, y por supuesto, el mismo Reino Youhu fue considerado como un traidor de la alianza formada por distintas tribus.

Se consideraba el derecho de publicar el *Zhengshuo* como uno de los privilegios que otorgó el

²⁰⁵ Los chinos de la Antigüedad dividieron el movimiento circular anual del Sol en 24 segmentos. Cada uno de ellos corresponde a la posición del sol después de moverse 15° en la órbita elíptica. Pero lo significativo es que a cada uno de los 24 segmentos se le fue asignando un nombre específico, y a veces corresponden a las actividades agrícolas que debían realizarse en este tiempo. Por ejemplo, el “Yushui (雨水)”, literalmente se traduce como “agua de lluvia”, significa que a partir de esta fecha la cantidad de lluvia va a aumentar y “Guyu (谷雨)”, literalmente es “granos en lluvia”, significa que tendrá suficiente lluvia para la cosecha, sobre todo, para los cereales. Por lo tanto, el nombre del “calendario lunar” solo es conocido en Occidente, en China, lo llamamos el “Calendario de Agricultura”. Cuando el calendario occidental fue introducido en China, la gente empezó a definirlo como el “calendario Yang (masculino o solar)”, mientras que el chino corresponde al “Yin (femenino o nublado)”.

²⁰⁶ Véase el texto titulado *Declaración en Gan* (Gan fue el lugar donde estalló la batalla entre Xia e Youhu) compilado en el *Clásico de Historia*. Igual que los comentarios que he puesto en otras ocasiones, muchos archivos que nos llegan a nuestra época han sido de la época de la Dinastía Han o posterior. La ideología del mantenimiento de la Gran Unificación ya se había formado y logró un profundo reconocimiento por todas partes. En las *Memorias Históricas*, el historiador oficial de la Dinastía Han, Sima Qian, también destacó el apoyo que obtuvo Qi de parte de otros vasallos para ser el nuevo Tianzi y de esta manera empezó la historia del patrimonialismo en China. Pero en otros documentos, como es el caso de los *Anales de Bambú*, también se recuerda que Qi, para poder heredar el título de Tianzi, mató al legítimo candidato que fue seleccionado por su padre, el gran Yu. De este modo, no solo el Reino Youhu, sino también algunos otros, se levantaron contra la usurpación del título de Tianzi de Qi. Para la presente tesis, nos importa más que Qi se dirigió contra la deslealtad de Reino Youhu por su incumplimiento del *Zhengshuo*.

Dios Cielo solamente al Tianzi, entonces, la publicación se consideraba una declaración de poseer el poder legítimo. De este modo, cuantos más soberanos extranjeros aceptaban y usaban el *Zhengshuo*, se podría entender como que más reinos anunciaban la lealtad a favor del Tianzi y, mientras tanto, su legitimidad obtenía más garantías y se fortalecía, evidentemente, la idea de la Gran Unificación del Tianxia²⁰⁷. Con esta ceremonia repetida anualmente, la estructura e ideología del poder de Tianzi, no solo fue recordado frecuentemente entre distintos reinos, sino que también se logró fortalecer constantemente.

Cuando la Gran Unificación de Tianxia estaba en vigor, en realidad, ya no se destacó tanto la función de mostrarse a favor del poder de Tianzi, a través de la emisión y aceptación del *Zhengshuo*. Sin embargo, este concepto tenía una importancia extraordinaria cuando dicho poder estaba en disputa. Uno de estos casos llamativos se encontró durante el período que se denominaba como el de los *Tres Reinos*, entre los años 220 y 280 d.C. Obviamente, entre estos aproximadamente sesenta años, existieron simultáneamente tres poderes políticos en el territorio chino²⁰⁸. Cada uno de estos tres poderes elaboró y publicó su propio *Zhengshuo* y los reinos extranjeros o periféricos tuvieron que elegir a quién debían reconocer y a cuál *Zhengshuo* tenían que seguir. La actitud de un líder local de la actual Provincia de Yunnan, Yong Kai (雍闓), fue muy significativa en este sentido. Yong tuvo en su mano una gran superficie de tierra dentro de la provincia actual Yunnan, situada en la parte sureste de China. Este señor expresó explícitamente su inquietud acerca del Tianxia: “Dicen que dentro de Tianxia no va a haber dos dueños, y que la tierra no va a separarse en dos partes. Pero ahora el Tianxia está dividido, han surgido tres *Zhengshuo*; la gente que está lejos del régimen estamos muy confundidos y no sabemos a quién debemos obedecer.” Se notaba que en algún sentido el concepto temporal *Zhengshuo* se podía interpretar como el símbolo del mismo poder legítimo del Sistema Tianxia.

²⁰⁷ Vemos que los historiadores y cronistas de las dinastías, también anotaron la entrega de tributos y la observación del *Zhengshuo* por parte de los reinos extranjeros en los registros oficiales del reinado de su Tianzi-Emperador, tratándolos como un buen testimonio de la grandeza y fuerza de la dinastía y de la legitimidad del poder de Tianzi. Por ejemplo, en la Dinastía Tang, el primer ministro de la Corte, Su Ting (苏颋, 670-727) valoró la gobernación del Tianzi-Emperador Xuan usando las siguientes palabras: “Vienen tanto los carros y cartas como los mismos reyes, en todos los lugares en los que llega la luz del sol y de la luna se ejerce el *Zhengshuo* (车书不及而来王, 日月所临而奉朔)”. En la Dinastía Ming, Liu Ji (刘基, 1311-1375) también elogió la buena gobernación con las palabras: “Todos los reinos extranjeros mandan diplomáticos que se arrodillen ante la Corte, para declarar el uso del *Zhengshuo* y reconociéndose como vasallos (海外之邦, 莫不遣使奉朔称臣, 拜伏阙庭)”. Existían numerosos registros de este tipo que pretendían demostrar el gran poder del Tianzi.

²⁰⁸ En realidad, la denominación de *tres reinos* causa siempre un malentendido con respecto a la legitimación del poder de aquella época. Considerándose cada uno de los tres sucesor legítimo de la Dinastía Han Posterior, se creía que el gobernante de su propio *reino* era el Tianzi legítimo, en el sentido de que debía tener el poder de todo el Tianxia.

1.2. Los caracteres chinos

La creación de los símbolos chinos se podía remontar a mediados de la Dinastía Shang, aproximadamente durante el siglo XIV a.C. Teniendo su origen en la adivinación²⁰⁹, no lograron desarrollarse como sinogramas sistemáticos hasta la Dinastía Zhou (siglo XI a.C. aproximadamente). La lengua china se considera como una de las más difíciles del mundo por su complicada escritura, siendo un sistema compuesto por numerosos ideogramas. Este idioma no logró propagarse por el mundo occidental, que usaba las lenguas alfabéticas, pero durante siglos fue utilizado oficialmente por los reinos de Asia Oriental. Zhao Tingyang creyó que estos símbolos fueron uno de los elementos más destacados e importantes de la cultura china. El motivo por el que Zhao lo consideró como uno de los mayores atractivos del Sistema Tianxia para los poderes periféricos fue su morfología de ideograma. Como en este idioma no se unifica el sistema fonético y el gráfico, los caracteres chinos pueden ser dotados de distintas pronunciaciones según el lugar de su llegada, es decir, se adaptan a cualquier sistema silábico.

El caso del Asia Oriental en este sentido fue muy relevante: como antes de la llegada de los caracteres chinos no existía escritura en ninguno de los reinos periféricos (del Sistema Tianxia y fuera del Régimen de Condados de la dinastía), se permitía que los símbolos gráficos chinos se integrasen con la lengua sónica del idioma local²¹⁰. De este modo, la lengua china tuvo una amplia aceptación y utilización (en algún sentido, se puede decir que fue una aceptación completa) entre los distintos reinos del Sistema Tianxia. Esto, por una parte, sirvió durante mucho tiempo para

²⁰⁹ Los caracteres chinos al principio solo fueron unos símbolos jeroglíficos que representaron algunos elementos básicos de la vida tanto cotidiana como divina. Los brujos y brujas sacaron los huesos y cáscaras de animales, escribieron sobre ellos las preguntas, y los pusieron en el fuego a quemar para que aparecieran algunas hendiduras en la superficie. Así los brujos tenían que interpretar lo que representaban estos símbolos. Aparte de escribir la fecha y el motivo por el que realizaron dicha adivinación, a veces los brujos también tuvieron que anotar su resultado y guardarlo en el archivo. De esta manera surgieron los primeros símbolos y los primeros que manejaron la escritura. Los primeros historiadores fueron los brujos que buscaron respuestas divinas.

²¹⁰ Existen varios términos con respecto a este fenómeno de introducir la escritura de la lengua china en la local. En Japón, se llama la Lectura Kun (se escribe en el japonés como “訓読み”). No existía escritura en la lengua japonesa antigua hasta el Siglo V, cuando se introdujeron los caracteres chinos en su tierra. La lectura Kun significa abandonar la pronunciación original (en la lengua china) de los caracteres chinos y componer los símbolos con la pronunciación japonesa correspondiente. Por ejemplo, “金 (Jin)” se puede explicar como “oro, dorado, metal”, etc. En la escritura antigua del japonés tiene la grafía de “金”, pero la pronunciación sigue siendo “かね(kane)”, igual que antes de conocer esta escritura. De hecho, a pesar de pasar tantos siglos, los chinos todavía podemos entender una gran parte de la escritura en japonés. En general no nos es difícil comprender el concepto de un texto en dicho idioma, aunque no sea fácil entenderles en una conversación oral. Aunque en las lenguas modernas coreana y vietnamita ya no se da un fenómeno semejante, en sus lenguas tradicionales pasaba lo mismo.

reforzar los lazos entre el Tianzi y los soberanos extranjeros, y, por otro lado, también ofreció una plataforma para que todos los miembros que formaban parte del sistema pudieran mantener comunicarse y entenderse, independiente del idioma que hablase cada uno. De esta manera, no solamente los edictos del Tianzi podían llegar a todas partes, con los mismos caracteres simbólicos generados de China, sino que la cultura china también logró una buena difusión²¹¹.

Sin duda alguna, la política era la fuerza motriz que impulsaba la circulación de los caracteres chinos en Asia Oriental. Es decir, los soberanos tenían que ser capaces de manejar perfectamente estos símbolos para poder aceptar la concesión por parte del Tianzi, representante del sistema político del Tianxia en el que participaban la gran mayoría de los reinos en este entorno. Por otro lado, esta circulación demostraba la posición dominante del emperador chino. Se trataba de un buen ejemplo de que China había logrado la Gran Unificación. En suma, gracias al uso de los ideogramas chinos, se facilitó el dominio político y cultural de China sobre esos reinos exteriores.

1.3. Filosofía y cultura

En las primeras etapas de contacto con China, la mayoría de los reinos extranjeros que mantenían una relación tributaria tenían como aspiración, bien lograr el reconocimiento de su derecho soberano por el Tianzi, bien pedirle a éste alguna ayuda concreta. La cultura y la filosofía chinas también consiguieron incorporarse a la cultura y la vida cotidiana de estos reinos. Dentro de la zona que hoy llamamos Asia Oriental, China demostró ser políticamente un buen ejemplo para los demás, igual que el mismo Tianzi que construyó el Sistema Tributario en el ámbito de Tianxia para defender la Gran Unificación de su soberanía. Los conceptos esenciales de esta ideología política -sobre todo, el Dios Cielo y el Rito confucianista- fueron acogidos por los reinos *periféricos*.

En el Siglo VII, el Reino Wo (Japón) envió un grupo de misionero-diplomáticos a China, que en aquel momento era gobernada por el Emperador Yang de la Dinastía Sui (隋炀帝). Cabe notar que esta dinastía fue muy significativa, dado que se logró de nuevo la llamada Gran Unificación después de tres siglos de división de la tierra china a partir de la caída de la Dinastía Han Oriental. Después de muchos años de guerra, algunos de los reinos que entregaban desde antiguo tributos a China dejaron de mandar diplomáticos. Este es el caso de Japón, que no volvió a tributar a China hasta que hubo de nuevo un poder unificado y fuerte. A la altura del siglo VII, este reino aislado ya había logrado un gran desarrollo, de modo que empezó a tratarse a sí mismo de la misma manera

²¹¹ De hecho, no solo la lengua, los clásicos, la arquitectura, la moda y muchos otros elementos también se extendieron por todo el Asia Oriental.

como trataba al Tianzi chino. Por supuesto, este tratamiento, que representaba la igualdad entre ambos poderes, enfadó al Emperador Yang, y por ello el Tianzi decidió no recibir a los diplomáticos japoneses (Wei, s.f., cap. XLVI)²¹². Por su parte, el “Emperador del Cielo” (la manera como el gobernante japonés se denominaba a sí mismo) escribió nuevamente al Tianzi mostrándole admiración por la cultura y política del “País Central”:

“Me dicen que al oeste del mar está la Gran Dinastía Sui, que es soberanía del Rito y del Yi. Por ello mandé diplomáticos y entregué tributo. Nosotros nos ubicamos en un rincón del mar y no nos han llegado ni el Rito ni el Yi. [Mis agentes] se quedaron en la frontera porque no han sido recibidos por su parte. Ahora han limpiado la localidad y están preparados para recibir al mensajero de su parte. Espero poder contar con las medidas reformistas de su gran país” (Ibíd).

De hecho, en aquel momento, el Reino Wo acababa de cambiar su nombre a Japón (日本国, literalmente significa el Estado desde donde sale el sol). A partir de las últimas décadas del siglo VI, dentro de este reino habían estallado una serie de conflictos encarnizados entre los miembros de la clase dirigente, de forma parecida a lo que pasó en la Dinastía Han durante los primeros años de la fundación. Japón también tuvo la necesidad urgente de encontrar una ideología política eficaz para impedir el engrandecimiento del poder de los nobles y para construir una realeza unificada. En lugar del confucianismo, que fue elegido por los gobernantes chinos, el soberano japonés consideró al budismo, que llegó a Japón junto con los inmigrantes chinos, como un buen remedio para unificar el pensamiento de los pueblos. De este modo, mandó a China la ya mencionada delegación diplomática, cuyos miembros fueron casi todos monjes budistas. “Las medidas reformistas”, en realidad, también se referían a las enseñanzas del budismo.

Merece la pena comentar aquí el tema de la difusión del budismo por Asia Oriental. Primero cabe notar que se cree que el budismo llegó a China desde la India a través de la Ruta de Seda. Fue reconocido oficialmente en el año 67 después de nuestra era²¹³, y hasta la Dinastía Tang se

²¹² Se expone: El tercer año de Daye (大業— el título de reinado del Emperador Yang de la Dinastía Sui, aquí se refería al año 607), el Rey Duolisibeigu mandó a algunos diplomáticos que vinieran a tributar. Su representante declaró la tarea de este viaje: ‘Dicen que, al oeste del mar, el piadoso Tianxia volvió a promover y estimular el desarrollo del budismo, por eso nos mandó llegar aquí a rendirle homenaje. Además, vienen con nosotros unos diez monjes que tienen como objeto estudiar la esencia del budismo’. Sin embargo, en la nota oficial [expedida por el rey japonés] aparecieron las palabras ‘el Tianzi del lugar por donde sale el sol saluda al Tianzi del lugar por donde se pone el sol’. El emperador [chino] se enfadó al leerla y contó a los funcionarios de Honglu (equivala al departamento diplomático actual de un Estado) lo siguiente: ‘Las cartas de los bárbaros que no cumplen el Rito, no me las hagáis llegar’”.

²¹³ El tiempo exacto de la llegada del budismo a China todavía no se puede determinar definitivamente, porque, primero, los clásicos budistas y las figuras de Buda llegaron a China por la Ruta de Seda y por el

fue extendiéndose²¹⁴. Curiosamente, el budismo, igual que el taoísmo religioso, no solamente era aceptado, sino que era adoptado, a veces fanáticamente, por los soberanos chinos, como pone de relieve que se construyeran dentro del territorio chino una buena cantidad de templos budistas y taoístas y de innumerables figuras gigantes de Buda. Además, en China, al igual que sucedió con el cristianismo en el Imperio Romano, las diversas religiones tuvieron un buen reconocimiento y lograron una amplia difusión entre las masas, sobre todo, entre la clase baja de la sociedad. Sin embargo, ni el budismo ni el taoísmo, es decir, ninguna religión, llegó a convertirse en la ideología política de China, como fue el caso del budismo para el Imperio Japonés en el Siglo VIII. Aunque algunas religiones, sobre todo, el budismo y el taoísmo religioso, fueron identificadas como religiones oficiales por el gobierno, no entraron en el ámbito de la política. Este tema lo trataremos más adelante. Ahora solo queremos destacar que la Gran Unificación, en lo que respecta al pensamiento y la cultura en la que insistieron los Tianzi-Emperadores, se circunscribía a la Tierra de China. Es decir, la Gran Unificación no llegaba a suponer un control de las elecciones ideológicas de los poderes políticos extranjeros, aunque formasen parte del Sistema de Tianxia.

Pero cabe notar que, durante los tiempos de crisis, el budismo (igual que cualquiera de las ideologías o religiones distintas del confucianismo) fue a menudo objeto de persecución. Por ejemplo, durante el reinado del Emperador Wu de la Dinastía Zhou Septentrional (560-578 d.C.,

sur de China, por la vía marítima. De hecho, el tiempo del reconocimiento oficial del budismo en China tampoco se puede determinar con exactitud, según la *Crónica de Grandes Monjes* (《高僧传》), el monje Hui Jiao (慧皎, 497-554, Dinastía Liang Meridional) anotó que el Emperador Ming de Han (汉明帝) soñó que una figura dorada con la cabeza que resplandecía venía del oeste, y los funcionarios le contaron que dicha figura era seguramente la de Buda. Entonces, este emperador mandó a un grupo exploratorio al Sur (antigua India) para pedir y traer algunas estatuas de dicha figura sobrenatural. Se sospecha de la autenticidad de este registro, dado que la conexión de la Ruta de Seda se interrumpió durante el reinado de dicho Tianzi-Emperador por motivo de las guerras. Por lo tanto, la llegada de la doctrina budista y la aceptación oficial de dicha enseñanza deberían suceder durante la Dinastía Han, correspondiente al tiempo occidental, cerca del comienzo de la era común.

²¹⁴ La Dinastía Tang (唐, 618-907), se considera siempre como una de las más grandes de la historia china, tanto por el poder adquirido como por el desarrollo de la cultura. Buena prueba de ello lo encontramos en que muchas de las poesías más conocidas por los chinos actuales fueron creadas en la Dinastía Tang (también vale la pena decir, que fue la época en la que China mantuvo más contactos e intercambios culturales; una gran parte de la arquitectura japonesa antigua era de estilo de Tang). Por consiguiente, la traducción, difusión y reconocimiento de los clásicos budistas, después de la recuperación durante la Dinastía Sui, logró un nuevo desarrollo en la Tang. Los historiadores que consideran el confucianismo como una religión -como es el caso del Dr. Gan Huaizhen-, suelen tratar esta época como una era en la que el budismo, el taoísmo y el confucianismo tuvieron la misma importancia, aunque sobre todo fueron el budismo y el taoísmo quienes compitieron por ser la creencia religiosa dominante entre el pueblo. Los Tianzi-Emperadores, especialmente los primeros que mantuvieron el poder de Tianxia muy fuerte, tales como el Emperador Gao y la única “emperadora” de la historia china Wu Zetian (武则天), dieron mucho apoyo, tanto económico como político, para construir los templos y estatuas budistas, así como para difundir las teorías de esta religión, tanto en el interior como en los reinos extranjeros del Sistema Tianxia.

que es el período histórico denominado como Dinastías Meridionales y Septentrionales, la etapa de desunión que siguió a la caída de la dinastía Jin, y que duró desde el año 420 hasta el año 589)²¹⁵, el budismo sufrió una disminución en el culto por las políticas estrictas de abolición de esta religión. Pero cuando la Dinastía Sui se estableció, el budismo, tratado tanto de religión como de cultura por el gobierno, volvió a recuperar su esplendor. El regreso de esta religión a China fue la razón por la que Japón decidió incorporarse al Sistema de Tianxia y mandar diplomáticos a China.

Esta visita resultó al final muy positiva. Los delegados, que “conocían los caracteres chinos y manejaban perfectamente la lengua china”, trajeron de China a Japón una gran cantidad de informaciones y conocimientos. Tres de los monjes que hicieron este viaje se convirtieron en maestros muy importantes de esta religión y, lo que es aún más relevante, llegaron a liderar la famosa revolución reformista japonesa del año 645. Aparte de ello, las leyes y la cultura política que importaron a Japón tras este viaje y los siguientes fueron esenciales para el establecimiento en Japón de la Época de Ritsuryō²¹⁶ (Liang, 2010, pp. 1-6).

Con este ejemplo del Siglo VII sobre lo que pasó entre China y Japón se puede apreciar que la donación de la filosofía y cultura chinas supone el reconocimiento de la desigualdad política entre las dos partes. La petición a China de este saber cultural ya implica un reconocimiento por parte de los reinos de la posición cultural dominante del Tianzi, de que es la autoridad máxima del

²¹⁵ Durante estos años, el sur y el norte de China estuvieron gobernados por dinastías diferentes. En realidad, estos años de desunión del Tianxia tuvieron una importancia extraordinaria para la historia china y para la presente tesis. Igual que en los tiempos de los Tres Reinos, en el territorio de China aparecieron simultáneamente varios poderes políticos. De este modo, no solamente los reinos pequeños extranjeros tuvieron que elegir con quién mantener la relación tributaria, sino que también la edición de las crónicas y la forma de contar el tiempo dependía del poder que el historiador consideraba como legítimo. Por ejemplo, el editor, Sima Guang, de la primera obra histórica de estilo cronológico, *Zizhi Tongjian*, contó la historia según los años y títulos de reinado de las Dinastías Meridionales. En cambio, la obra *Libros de la Dinastía Jin* editada por la familia de los futuros Tianzi-Emperador de la Dinastía Tang, insistió en la legitimidad del poder de las Dinastías Septentrionales. Así se destacó la función persistente de los conceptos políticos propuestos en la Dinastía Han con respecto a legitimar el poder del Tianzi y la eternidad del mismo tiempo. Por otro lado, se debe señalar aquí que los tiempos llamados caóticos o críticos también eran el período en que las distintas *naciones* lograban una mejor integración y comunicación, dado que el caos también daba la máxima posibilidad para que se acercasen a la ideología de Tianxia. Lo que pasó fue que los poderes estuvieron fuera del Régimen de Condados, ya que fueron considerados como lejanos, “extranjeros” y hasta “bárbaros”. Después de lograr la *confucianización*, no solo podría incorporarse en el Sistema de Tianxia, sino que también les fue posible competir con los poderes tradicionalmente chinos por el título de Tianzi. Buena prueba de ello lo encontramos en el caso de la Dinastía Zhou Septentrional, cuyos antecedentes venían de las tribus nómadas que se ubicaron dentro del territorio que corresponde hoy en día a la Provincia Mongolia Interior de China.

²¹⁶ El Ritsuryō fue un sistema de gobierno basado en códigos gubernamentales, tanto penales como civiles, desarrollados por primera vez en el tiempo de Shotoku Taishi por eruditos y monjes que habían sido enviados a estudiar a la Dinastía Sui. Los códigos fueron establecidos en el Taiho Ritsuryo en el 701 d. c. y revisados en el Yōrō Ritsuryo unos años después.

Sistema Tianxia²¹⁷. Los Tianzi insistieron en que todo el mundo debía reconocer que el único Tianzi chino contaba con el máximo poder sobre la tierra entera del Tianxia.

El punto decisivo de esta cuestión fue que el legítimo poder otorgado por el Dios Cielo, teórica y políticamente, no debía ser divisible ni compatible. Ello se debe a que el Tianzi chino disponía de la cultura más avanzada y la mejor filosofía, sobre todo, la mejor filosofía aplicada a la política. Ni siquiera cuando este poder era derrotado por la fuerza armada, el Sistema de Tianxia sufría algún menoscabo. Por el contrario, la teoría antigua de Tianxia siempre podía ser utilizada para explicar la legitimidad del poder del nuevo Tianzi, siempre que este pudiera manejar la filosofía política en la que se basaba la teoría del Sistema de Tianxia, y de este modo pudiera conseguir el reconocimiento de los confucianistas que controlaban la opinión pública, incluida sobre todo la de los intelectuales que se dedicaban a la política. Esta fue la razón principal por la que los *conquistadores* extranjeros se convirtieron, bien voluntariamente, bien obligatoriamente, en los partidarios de la cultura de Han²¹⁸ cuando llegaron a detentar el poder del Tianzi. Este fenómeno también formaba parte de la característica de internalización del Sistema de Tianxia.

Por otra parte, el conocimiento que otorgó el Tianzi a favor de los reinos extranjeros no tenía que ser originariamente chino, tal como era el budismo. Sin duda, el pensamiento confucianista y sus conceptos principales también llegaron y se extendieron por Japón y por muchos otros reinos, pero en cuanto éstos tuvieron la necesidad de elegir una vía para desarrollar su propio poder político, el modelo de China era un ejemplo más, aunque fuese un ejemplo exitoso. Sin embargo, no se obligaba en ningún caso a seguir los pasos de esta gran soberanía. Ello también se podía interpretar de otra manera, esto es, como que estos países no eran considerados partes interiores de la Gran Unificación. De algún modo, con ello se demuestra que el Tianzi no implicó ningún

²¹⁷ Algunos investigadores creían que el Emperador Yang de la Dinastía Sui no recibió a los diplomáticos porque Japón se consideró a sí mismo como el “reino por donde sale el sol” y trató a China como el “lugar donde se pone el sol”. En realidad, según los registros antiguos no veo que existiera preferencia por parte china en la denominación acerca de “salir el sol” más que sobre la de “ponerse el sol”. Según los registros del período de los Tres Reinos, en el capítulo dedicado a los “Bárbaros del Sur” se dice que “hay gente con distinta cara [que las nuestras], que viven cerca del lugar donde sale el sol”. En la obra de Yang Xuanzhi (Yang, 547), se registran las conversaciones entre el diplomático Song Yun de la Dinastía Wei Septentrional y el rey de Wuchang (un reino pequeño al suroeste de China). En una de ellas, Song dice: “Al sur de las fronteras de nuestro país hay un mar inmenso, el sol sale por allí”. Se puede entender que, para los chinos antiguos, Japón era “el lugar por donde sale el sol”. El problema no estaba aquí, sino en que el rey japonés se creía también Tianzi.

²¹⁸ “Han” es un concepto complicado y abstracto en la cultura china. Se puede referir a la etnia mayoritaria en China (y en Singapur también), al idioma oficial y, lo cual es más común en China, a la lengua de Han (汉语, una manera de interpretar el idioma chino en la lengua china). En cuanto hablamos de la cultura de Han, generalmente se trata de la cultura cuya propaganda se basa en la lengua china y que se concentra en las tradiciones y las enseñanzas del confucianismo. Para la historia política, la gobernación de los Han se refiere a las dinastías cuyos dirigentes, los emperadores, tienen origen chino, no extranjero, lo cual es el caso de la Dinastía Yuan, Qing, etc.

poder opresivo, o mejor dicho, no ejerció ninguna dominación, ni política, ni imperial, con respecto a los reinos que estaban fuera del Sistema de Condados, sino simplemente que ejercía una influencia en buena parte positiva.

1.4. Uso de los inventos tecnológicos

Los soberanos extranjeros a veces mandaron a algunos delegados a China para aprender su cultura, también pidieron al Tianzi que les enviase materias y maestros de ciertas teorías que les interesaban para que enseñaran en su tierra. Por ejemplo, el Reino de Baekje solicitó al Emperador Wen de la Song de las Dinastías Meridionales y Septentrionales las obras *Yi Lin* (《易林》, *Iching* interpretado por Lin) y *Shizhan* (《式占》, obra que se dedica a las investigaciones de adivinación). Aparte de ellos, Baekje también pidió que le entregase “Yaonu” (腰弩, literalmente se traduce como “ballesta riñonera”), que se trataba de un arma portátil y podía ser llevada con un cinturón para que el soldado pudiera luchar moviéndose. Según los registros, el Tianzi Wen permitió darle todo lo que había pedido (Shen, s.f., cap. *Bárbaros*), pero hoy en día ya no hay manera de saber si le había enseñado el diseño y la fabricación de dicha arma o simplemente le regaló cierta cantidad de armas ya hechas. De todos modos, la tecnología china también fue parte de las ventajas que podían obtener los reinos extranjeros al incorporarse en el sistema de Tianxia.

Sin duda alguna, en la primera etapa, es decir, durante los siglos I y X, cuando la mayoría de estos reinos estuvieron en proceso de construir, tanto materialmente como ideológicamente, su propio poder político, el hecho de meterse en ese sistema mundial establecido y mantenido por China, aparte de situarse en una posición relativamente humilde, no perdían nada. Por el contrario, gozaban de ciertas concesiones de la soberanía central.

También merece la pena indicar aquí otro aspecto muy importante de esta etapa: la permanencia de la ideología de Tianxia se consideró independiente de la existencia de un poder con características de Gran Unificación. En comparación con los tiempos posteriores, en que emergieron sucesivamente unas dinastías potentes que extendieron su poder y dominación por el territorio entero de China o incluso más allá, en la primera etapa, durante más de la mitad del tiempo, China fue dividida en varias partes ocupadas por distintas familias soberanas, como sucedió en los mencionados períodos de los Tres Reinos y de las Dinastías Meridionales y Septentrionales, o en el período inestable de las Cinco Dinastías y Diez Reinos, que surgió con la caída de la Dinastía Tang. Cuando en el territorio chino no existía una única realeza unificada, en muchas ocasiones los poderes periféricos elegían a uno de estos ocupantes del poder y lo consideraban como el legítimo dominador de China, manifestándole el consiguiente homenaje como el Tianzi de Tianxia.

Este fenómeno se podía tratar, en primer lugar, de una calificación positiva, tanto en relación con la racionalidad del mismo régimen de Tianxia, como en relación con la cultura tradicional china basada en el pensamiento confucianista. En segundo lugar, ni siquiera cuando no gobernaba en China un poder fuerte ni se había llegado a lograr la Gran Unificación, el sistema de Tianxia desaparecía. Esto demostraba que el Tianxia no equivalía a China. Ambos elementos comentados adquirirán un papel extraordinariamente importante en la etapa posterior de la historia del Sistema Tianxia.

2. Segunda etapa: la posición política ascendente de los poderes no-chinos y el papel firme del sistema Tianxia

Muchos sinólogos que investigaban las relaciones exteriores de China con los poderes extranjeros de Asia Oriental, se han especializado en el estudio del Sistema Tributario de Tianxia, como es el caso del Dr. John King Fairbank y uno de los representantes de la generación posterior a este, el Dr. Benjamin I. Schwartz. Ambos han prestado mayor atención a las últimas dinastías de la China antigua²¹⁹. Los motivos de ello han sido dos: primero, la abundancia de fuentes de las épocas más recientes permitía un estudio más profundo y certero; y segundo -que no por ello tiene menos importancia-, con las últimas dinastías, desde el establecimiento de la Dinastía Song (960-1279) hasta la caída la última dinastía, la Qing, se había producido un cambio radical en la distribución de poder dentro del ámbito de Asia Oriental. De hecho, a partir del siglo X, cuando la poderosa Dinastía Tang se destruye como consecuencia de luchas internas, China empieza a perder cada vez más su prestigio *mundial*. De este modo, en contraste con el antiguo Sistema de Tributo y de Concesión de Título, en la segunda etapa el Sistema Tianxia tiene que ser interpretado como el Sistema Tributario Comercial, que coincide con el objeto de los estudios de los citados sinólogos.

Esta división temporal marcada por el siglo X, o mejor dicho, por la caída de la Dinastía Tang, señala en realidad el cambio de posición de China dentro del Sistema Tianxia. En concreto, antes del Siglo X, el papel de China, o para ser más preciso, el papel de las dinastías que gobernaban (incluso las dinastías que gobernaban simultáneamente) el territorio soberano de China y que manejaban la cultura de esta, fue extraordinariamente importante y potente dentro del espacio de Asia Oriental. En otras palabras, durante mucho tiempo, el poder del Tianzi-Emperador se situaba por encima del poder de todos los demás reyes. Además, su cultura también fue la fuente de la de otros reinos, y su poder político no podía ser amenazado de ninguna manera, ni material ni

²¹⁹ Las tres dinastías, cuya gobernación cumplió la llamada Gran Unificación, concretamente, son la Dinastía Yuan, Ming y Qing.

ideológicamente, por fuerzas procedentes de fuera, dado el enorme desequilibrio que existía entre el poder de la soberanía china y el de los demás. Sin embargo, al mismo tiempo que los poderes regionales se integraban cada vez más, sus regímenes político y administrativo se hacían también cada vez más estables. Como consecuencia de ello fue disminuyendo constantemente la desigualdad, o mejor dicho, la superioridad de China con respecto a los demás poderes políticos dentro del Sistema Tianxia.

Este cambio radical para el soberano dinástico chino, que quería seguir manteniendo el Régimen de Tianxia vigente y continuar legitimando su poder político como el tradicional Tianzi, le obligó a demostrar constantemente su superioridad. Inevitablemente tuvo que dejar de ignorar la creciente potencia de los demás reinos. Este cambio se reflejó en la actitud de los reinos frente a China, que ahora aspiraban a una relación de igualdad. Esta igualdad se podía interpretar, bien como una posibilidad para negociar las condiciones de incorporación en el sistema Tianxia, o bien como una posibilidad para convertirse en el líder del mismo²²⁰. Por eso, las palabras claves para comprender el sistema de Tianxia de la última etapa fueron negocio y sustitución.

No cuesta entender que aquí el negocio se refería a las actividades económicas que realizaban los reinos extranjeros con China, las cuales formaban parte del Sistema Tributario dentro del Tianxia. El Tianzi seguía aspirando a elevar su prestigio y fortalecer la legitimidad de su poder político mediante la recepción de los diplomáticos extranjeros y de los tributos, que suponían una muestra del respeto de los soberanos hacia el Tianzi. Siendo la otra parte del intercambio bilateral, poco a poco el negocio sustituyó -totalmente o en parte- el antiguo otorgamiento y nombramiento por el Tianzi, y se convirtió en el beneficio que los reinos podían y querían obtener por mantener esta relación con China. Dicha *sustitución* (comercio a concesión) se limitaba a la dimensión del Sistema Tributario. La *sustitución*, en el lenguaje del Régimen Tianxia, consistía en que el poder originalmente considerado extranjero sustituyó al poder tradicional chino como máxima figura del Tianxia. De hecho, ambas sustituciones causaron una gran crisis y toda una serie de problemas en la definición y auto-reconocimiento del poder legítimo dentro del ámbito de Tianxia.

Para esta segunda etapa, la emergencia de los negocios y de las sustituciones de poder político

²²⁰ Todo ello se conforma totalmente con lo que dice el Sr. Ge Zhaoguang: “En la Dinastía Song Anterior todo cambió. La diferencia entre nación y Estado se determinó claramente. El Tianxia disminuyó en China, y los reinos bárbaros se convirtieron en competidores. La determinación de la dinastía del Sur y la del Norte entre Song y Liao, hizo que China tuviera por primera vez en la historia conciencia de lo que supone la igualdad en las relaciones diplomáticas. Cuando desapareció la ilusión de tener un Tianxia que se extendiera ilimitadamente, la determinación de las fronteras, la cantidad del tributo, el valor del comercio, los ritos de los diplomáticos, etc., todo ello nos cuenta la existencia de los otros. Entre la realidad y lo que creía China existía una diferencia relevante: las relaciones de igualdad que imperaban en la realidad diplomática se contradecían con las palabras divinas, llenas de supremacía, que se aplicaban. Esta diferencia llevó a los intelectuales, quienes se sentían muy orgullosos por la civilización china avanzada, a un gran dilema, que no fue posible solventar en China antes de la caída de la Dinastía Tang” (Ge, 2011, p. 51).

no se podía considerar como dos fenómenos paralelos, sino que fue un efecto progresivo, y en cierto sentido, existían algunas correlaciones causa-efecto entre ambas. La pérdida de confianza entre ambas partes y, lo que es más importante, la disminución de la autoridad de la *metrópoli* influyó en toda una serie de actos, como el conferir el título político por el Tianzi, el conceder el uso de los productos e invenciones culturales y políticas, o el atraer la incorporación de los poderes extranjeros por prometerles intereses económicos. Es decir, el Tianzi-Emperador siguió soñando con ser tratado como la figura superior tanto de China como de todo el Tianxia y como el origen de un orden que todo el mundo tenía que obedecer. Sin embargo, para los poderes extranjeros, dicho orden solo era un requisito que tenían que cumplir para lograr su interés económico.

La problemática, en este sentido, era muy relevante. Dado que el Sistema Tributario se estableció realmente basándose en la superioridad moral y cultural que China reclamaba con respecto a los otros reinos limítrofes (y durante un gran espacio de tiempo, este gran poder político mantuvo realmente dicha superioridad), los Tianzi de todas las dinastías insistieron en que los representantes diplomáticos, hasta los mismos reyes extranjeros, tuvieran que obedecer la normativa relativa a la tributación. Aparte de venir a la Corte con el tributo para demostrar su lealtad, debían cumplir con los rituales establecidos y regulados por los confucianistas chinos, entre los cuales se destacaban las obligaciones de arrodillarse ante el Tianzi-Emperador y tocar el suelo con la frente, que fueron conocidas como testimonio del reconocimiento de la humilde posición del rey extranjero ante el Tianzi.

Cuando la superioridad solo se reflejaba en el ámbito comercial, la estabilidad del mismo Régimen Tianxia comenzaba a quebrarse. Desde una perspectiva realista, la soberanía china y su emperador perdieron su posición dominante absoluta en el Sistema Tianxia. Aunque los poderes políticos no-chinos siguieron formando parte de este Tianxia y no dejaron de cumplir con todos los ritos necesarios en sus relaciones con China, al adquirir creciente importancia las relaciones comerciales, que suponen un intercambio entre iguales, el emperador chino comenzó a perder su prestigio hegemónico como poseedor del Sistema Tianxia.

2.1. Dinastía Song, punto de inflexión histórica

Esta pérdida en el ámbito de Tianxia coincidió con el fracaso, durante la Dinastía Song, en la consecución de la Gran Unificación de China. Ya se ha comentado que, durante la primera etapa, la tierra y el poder político de China estuvieron divididos durante mucho tiempo. Pero cabe notar que la situación fue absolutamente diferente en ambas etapas. La divergencia radical consiste en la identidad de los gobernantes que mandaron en el territorio chino. En la primera etapa, la Gran Unificación de China siempre era iniciada, renovada y acabada con conflictos interiores, y la

estructura de poder del Tianxia fue tal que múltiples emperadores se colocaron por encima de numerosos soberanos extranjeros de Asia Oriental. En la etapa posterior, en lugar de conflictos domésticos, China sufrió más bien amenazas exteriores: el tratamiento de los *bárbaros* como *hermanos* por parte de la Corte de Song²²¹ se consideró como un comienzo del reconocimiento oficial de los poderes exteriores, y, por tanto, de que el poder chino empezaba a compartir sus privilegios con otros poderes extranjeros.

La Dinastía Song, por su debilidad, escaso desarrollo de la milicia y por otros motivos domésticos, solía intentar solucionar los problemas exteriores mediante remedios financieros o mediante cesión de tierras. En otras palabras, en varias ocasiones, la Dinastía Song mantuvo la paz por medio de intercambios igualitarios con otros poderes políticos extranjeros.

Esta pérdida gradual de la realeza china podía generar teóricamente dos posibles consecuencias: la extinción absoluta del Sistema de Tianxia o que la posición de Tianzi acabara siendo ocupada por alguien que no fuese el soberano chino. En realidad, la primera posibilidad no llegó a hacerse efectiva. Los poderes extranjeros no llegaron a eliminar el Régimen Tianxia porque la ideología subyacente era la herramienta más eficaz del nuevo Tianzi para mantener la concordia, tanto en la política doméstica como en las relaciones exteriores.

Muchos investigadores trataron la Dinastía Song como un punto de inflexión en la larga historia china. El motivo de ello se debe a que, con posterioridad, ya no apareció un poder político dividido y fragmentado en el territorio del Imperio Chino, sino que se establecieron sucesivamente tres realezas de Gran Unificación, la Yuan, la Ming y la Qing. Sin embargo, ninguno de estos tres fuertes poderes llegó a restaurar el privilegio tradicional de “gobernar el Tianxia como el Tianzi”. Estas dinastías se podían ver al mismo tiempo como el derrumbamiento del Sistema Tianxia y como la salvación del imperio de los chinos.

2.2. Dinastía Yuan: aprovechamiento por los extranjeros de la idea de Tianxia

En el año 1271, Kublai construyó la Dinastía Yuan y el año siguiente fundó la capital nombrada

²²¹ Después de un largo enfrentamiento entre la Dinastía Song y la Liao, cuya clase dominante era un pueblo de origen nómada conocido como el Khitan, una buena parte de la tierra del norte de China cayó en manos de los Liao, aunque con dificultades para su conservación. Cerca del año nuevo chino del 1005, el Emperador Zhen de Song (宋真宗) y el representante de Liao firmaron un tratado en la ciudad Chan-yuan (澶渊). Entre los contenidos pactados, se destacan los siguientes términos: 1. Song daría a Liao un tributo anual de 200.000 rollos de seda y 100.000 taeles de plata; 2. Los civiles y los militares respetarían los límites territoriales pactados; 3. Las dos familias imperiales utilizarían términos familiares entre sí: el niño Emperador de Liao llamaría al de Song hermano mayor. Este acuerdo fue durante siglos criticado por los chinos, aún más que la compensación económica.

“Dadu (大都)” en el lugar que actualmente se conoce como Beijing²²². Aunque la realeza de Kublai fue construida en el año 1260²²³, y la eliminación oficial del poder político de la Dinastía Song Posterior y la ocupación plena del territorio chino sucedieron en el año 1279, se considera que su reinado empezó a partir de 1271, ya que en este año se convirtió -según su propia voluntad- oficialmente en el Tianzi-Emperador, que era el término específico en el ámbito político del Tianxia. La sucesión del poder se realizó mediante la publicación de un edicto con el que oficialmente se estableció el título de reinado de la dinastía. En el edicto se destacan tres puntos:

Primero:

“Tang (唐) se refiere a las palabras de la persona con máxima virtud, Yao (尧) lo confirmó y su ciudad se nombró así [con Tang]; Yu (虞) se refiere a la melodía armónica producida por la música, por ello Shun (舜) nombró su gobernación con el término de Yu; más tarde [el poder] llegó a Yu (禹), y luego a Tang (汤), quienes dominaron respectivamente sus dinastías como Xia (夏) y Shang (商). Aunque construyeron su Estado cuando llegaron a la cumbre de su gobernación, no lo nombraron con los beneficios que habían obtenido. Los fundadores de Qin (秦) y de Han (汉), sacaron el nombre del lugar donde empezaron [a disputar el poder]; Los de Sui (隋) y de Tang (唐) aplicaron el nombre de su feudo cuando eran duques. [Estos nombramientos] fueron conforme a la manera en que el pueblo ya se había acostumbrado a usar [...]”²²⁴.

Kublai quiso hacer llegar a la gente un mensaje: que la dinastía fundada por él era sucesora de

²²² En realidad, una buena superficie de la tierra de la capital, que pertenecía desde antiguo a la realeza tradicionalmente considerada china, fue cedida en el año 936 al Reino Liao (辽, de origen de tribus nómadas) cuando esta zona estuvo bajo el reinado regional del Reino Jin Posterior (后晋, una de las dinastías del período que era denominada como Cinco Dinastías y Diez Reinos; el rey-fundador obtuvo el apoyo del rey de Liao y le respetó como a su padre, entregándole como regalo la zona llamada de los “dieciséis municipios septentrionales 燕云十六州”). Después, muchos Tianzi-Emperadores de la Dinastía Song Anterior o Septentrional intentaron recuperar esta tierra mediante guerras, pero no solamente fracasaron en ello, sino que aún perdieron más territorio en las guerras contra las tribus del norte y noroeste de la frontera. No obstante, la cesión de tierra tampoco impidió la destrucción de la Dinastía, al final, casi todos miembros de la familia real fueron detenidos por el Reino Jin (también de origen de tribu nómada) y el único que escapó fue el posterior fundador de la Dinastía Song Posterior. En comparación con la dinastía anterior, que ocupaba relativamente más tierra, sobre todo en la región del norte, la nueva realeza fue conocida como la Dinastía Song Meridional. Muchos historiadores creían que se inició la historia de la pérdida de la legitimidad de China a partir de este mismo momento, cuando en China existió a la vez una realeza de origen tradicionalmente chino y una realeza extranjera oficialmente reconocida.

²²³ Aquí la construcción de la realeza se refiere al nombramiento de su poder político como Zhongtong (literalmente significa “ortodoxia central”) y el establecimiento del régimen político y del sistema administrativo. Cabe apreciar la afición del edicto hacia los clásicos chinos. Por ello cita los *Anales de las Primaveras y Otoños* y el *I Ching*.

²²⁴ Se conoce como el “Edicto del Establecimiento del Título de la Dinastía”, el nombre completo es el “Edicto de Establecer la Dinastía y Nombrarla como Gran Yuan (《建国号“大元”诏》)”.

las dinastías chinas. Es decir, quería que el pueblo creyera que su poder había sido heredado de los antiguos gobernadores, dotados con grandes virtudes como Yao, Shun, Yu, Tang, y que su imperio simplemente se trató de un nuevo poder político, igual a cualquiera de las dinastías chinas que lograron la Gran Unificación, como la Qin, la Han, la Sui y la Tang.

El edicto indica seguidamente el motivo por el que se había decidido a denunciar el nombramiento del reinado de la dinastía:

“Nuestro Gran Sagrado Emperador Wu, con esperanzas de triunfo, empezó [la conquista] de la tierra del Norte, debido al máximo valor que tenía. Por fin logró conquistar el territorio imperial, y su fama llegó hasta el Cielo. Así que inició el gobierno de estas tierras. La amplia superficie que consiguió no había sido lograda por nadie en la historia. Por ello, toda la gente se reunió y comentó el gran éxito que había sido logrado, y que era preciso darle un gran nombre. [...] Conforme a la palabra ‘Qian Yuan’ (乾元, ‘Qian’ se refiere al Cielo Divino, y ‘Yuan’, al origen, inicio; el conjunto significa ‘el origen del Tao del Cielo’) de *I Ching*, el nombre del reinado de la dinastía se puede dominar como ‘Gran Yuan’. [...] el Tao colaborará entre el Cielo y los seres humanos.” (Ibíd)

En esta segunda parte del edicto, Kublai volvió a comentar su propio poder político, destacó que este gran éxito de la Gran Unificación heredada de Gengis Kan había superado al éxito que obtuvieron todos los soberanos anteriores, que ninguno de estos podía considerarse competente con respeto al triunfo que habían tenido Kublai. Por lo tanto, el nombre de la etnia, Mongolia, ya no era adecuado ni suficiente para demostrar la grandeza, tanto de la nueva dinastía como de la dominación de sus gobernantes. De este modo, se vio obligado -así parece- a introducir y aplicar un nombre correspondiente a su gran logro. Este “Yuan”, que eligió Kublai, vino de la palabra “Qian Yuan”, que fue extraída de la paráfrasis correspondiente a la primera adivinación. La explicación entera era la siguiente: “El grandísimo origen del Tao del Cielo, que nace aquí y crece por el mundo entero, es el mecanismo que mantiene la ejecución del Cielo”²²⁵.

Cabe notar otro factor importante. Al principio, el nombre del gobierno de los *sagrados* Yao y Shun fue conforme con su moralidad, mientras que en los posteriores gobiernos se usaba simplemente el nombre del feudo. Kublai se decidió a imitar a los *sagrados* y nombrar su dinastía de una manera más prudente. Por ello, encontró la palabra “Yuan” del Clásico Confucianista *I Ching*. Sin duda, este nombre, aparte de intentar legitimar su poder político al presentarlo como

²²⁵ En la primera parte de *I Ching*, se explica: “Lo más grande es Qian Yuan (乾元), que se trata del comienzo de todo, representa la dominación del Cielo.” El Maestro Zhu Xi interpreta: Qian Yuan, el gran comienzo de la Virtud del Cielo, pasará a usarse como representación de la Virtud del Tianzi.

una continuación de la tradición china, demostró que Kublai quería acercarse a la Escuela Confucianista para ganarse a las masas y las élites²²⁶.

Desde un punto de vista global, se entiende perfectamente que Kublai, con este edicto, pretendiera disminuir lo más posible la división entre *locales* y *extranjeros*, con el propósito de imponer en la tierra china su propio poder. Un poder que, originalmente, tenía unas características, relacionadas con su carácter hegemónico y nómada, que eran totalmente distintas de las de la sociedad china, caracterizada por su moralidad y económica agrícola. Kublai también recurrió a las teorías de la concesión del poder por el Dios Cielo, del gobierno bajo la inspiración de la Virtud y de la Gran Unificación, todas las cuales eran consideradas elementos esenciales de la ideología política de las distintas dinastías chinas. Elementos que sirvieron para legitimar el dominio extranjero, que en principio era ajeno a la tradición y al orden planteados por el antiguo régimen Tianxia.

Más tarde, el día 1 de enero del undécimo año de Zhiyuan (至元)²²⁷, conforme al calendario lunar chino, el Emperador Shizu de la Dinastía Yuan (su nombre póstumo) recibió por vez primera, dentro del recién construido palacio real, la visita oficial de los príncipes, súbditos y más destacados diplomáticos del rey de Goguryeo. Este hecho fue muy significativo. La participación de los diplomáticos “extranjeros” se consideró como una declaración *de facto* de su función como Tianzi²²⁸. Aparte de usar el título de Tianzi en los documentos, tanto de política interior como exterior, el nuevo Tianzi, Emperador Shizu, también imitó a sus antecesores, pues con la publicación del edicto de obtención del poder llamaba a los reinos que pertenecía al Sistema Tianxia para que realizaran el correspondiente homenaje²²⁹.

²²⁶ Kublai, como emperador del Tianxia, según la ideología china, entendió que se situaba al frente de un imperio con una historia larga y una civilización agraria. El nuevo dirigente, que acababa de conquistar el poder por la fuerza armada, para acercarse lo más posible a este pueblo de larga historia, aceptó el pensamiento dominante y propio de esta tierra. No solo se sirvió del confucianismo, sino también del sistema de examen imperial. Sin embargo, para los nobles vencedores, es decir, para los vasallos de distintas tribus nómadas mongoles, ser conquistadores y vencedores de la guerra significaba que no estaban limitados por las tradiciones del pueblo vencido. Los mongoles, de hecho, no estaban de acuerdo con la política de Kublai. Para mantener el equilibrio entre los chinos y los mongoles, Kublai tuvo que ejercer la antigua política de los chinos, lo cual supuso despreciar a la clase más baja de los mongoles, los semus (o tártaros, que procedían del Asia Central y Occidental), tanto en la selección como en la vida cotidiana. De todas formas, si bien los de Yuan usaron el confucianismo en el gobierno, disminuyeron la participación de los chinos en la política.

²²⁷ Uno de los títulos de reinado de Kublai, significa literalmente el “Yuan” supremo, el 9 de febrero del año 1274 según el calendario occidental.

²²⁸ Aquí pongo “declaración *de facto*” porque, pasados cuatro años desde la publicación oficial del *Edicto de Nombramiento de la Dinastía Yuan*, Kublai ya empezó a ser tratado como el Tianzi-Emperador.

²²⁹ Después de conquistar Pekín y Corea, Kublai nombró a un coreano como embajador del Imperio Mongol y lo envió a Japón con un edicto imperial, cuyo propósito era lograr el sometimiento de Japón. Pero el diplomático mandado por Kublai no trajo ninguna respuesta positiva. Por ello, el emperador decidió

Es importante tener en cuenta las razones por las que Kublai eligió heredar el Sistema Tianxia en lugar del tradicional régimen imperial. Podríamos hablar de una *internalización* del Régimen Tianxia. Es significativo comprender que la parte que se hizo con el poder no era un miembro de dicho sistema, pues no pertenecía al Tianxia. De acuerdo con los escritos del Dr. Fairbank, a diferencia de los originales reinos de la actual Korea, Vietnam, etc., las costumbres y cultura de las tribus nómadas que formaban parte del Imperio Mongol eran totalmente distintas de las chinas (Fairbank, 1968, p. 2)²³⁰.

Los mongoles que lograron convencer a los chinos no pertenecían a la “zona sínica (Sinic Zone)”. Tampoco conocían la tradición ética y cultural china, que tan esencial era para comprender el Sistema Tianxia. Pero todo ello no impidió que, al final, se sirvieran del modelo chino de gobierno y gestión en la política interior y exterior. El motivo principal de ello se destaca en muchos estudios sobre este tema: la fortaleza de la cultura tradicional de China, unida a una extensa población y a una larga historia, fueron determinantes para que los conquistadores, que querían dominar los chinos, aplicaran las instituciones culturales de los gobernados.

Obviamente, cuando Kublai conquistó toda la tierra china se enfrentó a la misma problemática que el emperador fundador de Han, Liu Bang, que se puede resumir con este refrán: “se puede conseguir el Tianxia montado a caballo, pero no es posible gobernarlo desde el caballo”. Es decir, las artes de la guerra son inadecuadas para lograr un gobierno u orden estable. A diferencia de lo que sucedía cuando cambiaban dinastías chinas, que durante siglos asumieron el papel de extender la cultura y las técnicas más avanzadas de los chinos a los demás pueblos, el poder va a ser detentado por un nuevo pueblo bárbaro que hasta entonces se había situado fuera del círculo cultural chino. Ello no impidió que la manera más efectiva para legitimar su poder político, tanto sobre el Tianxia como sobre China, consistía en aprovechar la ideología tradicional china.

Por otra parte, los tradicionalmente conocidos como Kanes o jefes mongoles debían ser elegidos por el Consejo Kurultái. Por ejemplo, Gengis Kan fue nombrado como tal en el año 1206 por este consejo. Ahora bien, el fundador de la Dinastía Yuan, Kublai, aunque logró invadir todo el territorio de China y logró expandir su poder fuera incluso de estas fronteras, no fue reconocido

conquistar este “pequeño reino periférico (según el Edicto de Kublai)”, y envió una flota enorme a Japón. Al final, esta flota fue derrotada por una tormenta y el nuevo Tianzi abandonó el plan de conquistar las tierras de Japón.

²³⁰“The graded and concentric hierarchy of China’s foreign relations included other peoples and countries which we may group in three main zones—first, the Sinic Zone consisting of the most nearby and culturally similar tributaries, Korea and Vietnam, parts of which had anciently been ruled within the Chinese empire, and also the Liu-ch’iu (Ryukyu) Islands and, at brief times, Japan. Secondly, the Inner Asian Zone, consisting of tributary tribes and states of the nomadic or seminomadic peoples of Inner Asia, who were not only ethnically and culturally non-Chinese but were also outside or on the fringe of the Chinese culture area, ever though sometimes pressing upon the Great Wall Frontier [...]”

por el Kurultái como el gran Kan del Imperio Mongol. Es decir, de algún modo se puede decir que, entre su gente y según la tradición mongola, no fue un líder legítimo. Por este motivo, Kublai hizo uso de otra herramienta ideológica para legitimar su gobernación: el *derecho divino* autorizado por el Dios Cielo²³¹.

De este modo, este emperador y sus herederos se ajustaron al régimen político de los chinos, dentro del cual el pensamiento confucianista proporcionaba la ideología que legitimaba la dominación política. Con respecto a esta legitimación del poder, los emperadores siguieron presentándose como el Tianzi y recurriendo a la autoridad que provenía de la voluntad del Cielo. Según la teoría tradicional sobre la extensión del prestigio y la enseñanza del Tianzi, que se situaba en el centro del Tianxia y se extendía hacia las zonas periféricas, los considerados bárbaros también tenían posibilidades de transformarse en civilizados si recibían la educación confucianista. Es decir, una vez que se empaparan de cultura china, aunque fueran extranjeros, también podían llegar a ser civilizados y formar parte del Tianxia. Dentro de China, aunque ya no se seguía totalmente el típico sistema burocrático confucianista de las dinastías anteriores, seguía funcionando el Sistema de Examen Imperial y una dominación centralizada burocrática muy parecida a la de sus antecesores en el trono. Lo más importante es que, para los confucianistas, el concepto de *China* como Estado no tenía tanta importancia como seguir el *Tao*, o mejor dicho, la ideología tradicional de China²³². Sin embargo, las acciones reales de este Tianzi no se ajustaban al valor universal y tradicional de una sociedad en la que ya estaba bien extendida la ideología de la Escuela Confucianista.

En lugar de la duración en el tiempo, a los mongoles les importaba más la extensión del imperio, y esto fue lo que hicieron en realidad. Aunque en la historia de las dinastías dominadas por los chinos también hubo algunos emperadores conquistadores, en general la defensa del Estado, la estabilidad social y la garantía del bienestar del pueblo eran consideradas las principales misiones. La ambición de adquirir más tierra tenía que ser disimulada u olvidada, si no quería ser criticado por los “funcionarios hablantes”²³³. Sin embargo, los emperadores de origen mongol consideraron

²³¹ Véase el comentario: “with such limited acceptance of his position as khaghan, Khubilai increasingly became identified with China and sought support as emperor of China.” (Twichett, Fairbank, edis. e, 1994, p. 454)

²³² Hao Jing (郝经, 1223-1275) en su *Colección Lingchuan* (《陵川集》) propuso un criterio bastante representativo entre los confucianistas: “Si confían en los confucianistas, aplican su pensamiento [en la política] y gobiernan de acuerdo con la ideología [Tao] de China, son de hecho los dueños de China.”

²³³ En la historia china, no faltan emperadores con inteligencia militar y ansias de expansión territorial. Según el criterio actual, una parte de las guerras comenzadas por estos emperadores tuvieron como objetivo fortalecer la defensa, y otra parte tuvieron un carácter estratégico. Pero, en comparación con el Emperador Wu de Han, quien logró controlar y amenazar a los Xiongnu por la fuerza armada, el Emperador Guang de Han (汉光帝), quien cerró la frontera para que no hubiera ningún contacto con las tribus nómadas, consiguió

que la ocupación de la tierra y la derrota de poderes políticos exteriores eran lo que más éxito y gloria podía proporcionar a la Dinastía Yuan. Todo esto iba absolutamente contra la definición e ideología del sistema Tianxia. Lo cierto es que, cuando la dinastía Yuan absorbió los reinos cercanos o incluso lejanos, las circunstancias que explicaban el Tianxia dejaron de existir, y este se convirtió en un puro Imperio²³⁴.

En realidad, no todos los aristócratas mongoles estaban de acuerdo con apreciar y aplicar la cultura de la etnia Han en la sociedad. Muchos de ellos también se negaban a seguir el pensamiento confucianista en la política. No obstante, durante la dominación de la Dinastía Yuan se conservaron muchas costumbres propias de China²³⁵. Pero mientras en la China antigua las clases se dividían según el papel que desempeñaba cada persona en la sociedad, en los tiempos de la dinastía Yuan, el pueblo también se dividía según la raza²³⁶. Todo ello iba totalmente en contra los principios éticos y morales de los confucianistas. Por eso, el acercamiento de los emperadores mongoles hacia la tradición china solo fue parcial: por un lado, aceptaba y utilizaba tradiciones culturales chinas, por otro, despreciaba a los Han²³⁷. Quizá esta sea la principal razón por la que la Dinastía Yuan en apenas un siglo perdió su reinado y los privilegios como Hijo del Cielo, volviendo el poder a manos de los chinos.

más respaldo, tanto de sus contemporáneos como de los posteriores letrados. En la *Historia de Ming*, capítulo CLXIV, también se anotó que tomaron el caso del Emperador Guang como un buen ejemplo a imitar.

²³⁴ Según la *Historia de Yuan* (《元史》), Capítulo LVIII: *Geografía I* (《地理志一》), “cuando el Régimen de Condados sustituyó al feudal, las dinastías que lograron extender su poder por el Tianxia no fueron más que la Han, la Sui, la Tang y la Song, pero ninguna de ellas ha tenido una superficie tan inmensa como la de Yuan. Han tuvo problemas con los bárbaros del norte; Sui no logró el sometimiento de los bárbaros del este; la amenaza de Tang vino de los bárbaros del Oeste; y Song siempre se preocupó por su tierra del noroeste. La dinastía Yuan se levantó del desierto del norte, anexionó las Regiones del Oeste, venció el Imperio Tangut, extinguió a los Yurchen, sometió Corea, conquistó el Reino de Nanzhao, y de este modo su poder llegó al extremo sur y unificó el Tianxia. [...] Las fronteras de Yuan, al este y sur, llegaron tan lejos como las de las Dinastías Han y Tang, pero al norte y al oeste llegaron mucho más lejos. La superficie dominada no se puede contar con números”. Con este registro de la historia oficial de la Dinastía Yuan, se aprecia que, para los mongoles, la superficie de la tierra era un elemento clave del imperio, a diferencia de la aspiración china a conseguir un gobierno eterno.

²³⁵ Véase también: “In order to attract the allegiance of the Chinese, he needed to portray himself as and to act like a traditional Chinese emperor. He would have to reinstate some of the Confucian rituals and practices if he hoped to attract the support or at least the acquiescence of the Chinese scholar-officials or the elite. Khubilai remained a Mongol and would not abandon Mongolian values, yet he recognized that he had to make some adjustments to garner such support” (Twitchett, Fairbank, edis. e, 1994, p. 454).

²³⁶ Las cuatro clasificaciones de la Dinastía Yuan respectivamente eran: primero, los mongoles; segundo, los Semu (eran los *inmigrantes* venidos de Asia Central u Occidental, como los tártaros); tercero, los *Han* (los chinos antiguamente estuvieron bajo la gobernación de los Jin, que fueron los antepasados de los manchúes); y, por último, los *sureños* (los tradicionales chinos que estuvieron bajo el gobierno de la Dinastía Song).

²³⁷ Como se ha comentado anteriormente, aunque los emperadores de la Dinastía Yuan siguieron tratando el pensamiento confucianista como ideología política del imperio, los chinos dejaron de ocupar el primer rango social en su propia tierra.

2.3. La fundación de la Dinastía Ming: la *recuperación* del poder por los *chinos*

La Dinastía Ming, establecida gracias a la rebelión del pueblo de origen chino, se podía considerar como una reconquista de la tierra realizada por la gente que era fiel a la cultura tradicional china. De hecho, este poder político ha tenido gran importancia en la historia dinástica de China: no solo por ser sucesor de los Yuan y antecesor de otra dinastía *extranjera*, la Qing, sino también por los varios viajes de exploración de ultramar realizados bajo el mandato del emperador en esta dinastía.

De hecho, las crisis de legitimidad del poder dominante habían estallado dos veces durante los reinados de esta familia. La primera, evidentemente, tuvo lugar en el momento de establecimiento de dicha dinastía: en lugar de solucionar el problema de legitimidad del propio poder del emperador fundador, que tenía un origen plebeyo y aún más miserable que el de Liu Bang, se vio obligado a restablecer la legitimidad de una dinastía china frente a la situación de que la historia, tanto histórica como cultural, había sido interrumpida por los gobernantes extranjeros de la Dinastía Yuan. Este punto fue decisivo para la auto-definición de la naturaleza de la propia Dinastía Ming. Y la segunda, surgió cuando el tercer emperador de esta dinastía obtuvo el poder comportándose como un usurpador, es decir, cuando el tío se apoderó del trono del sobrino, quien era considerado como el heredero legítimo. En este caso se volvió a hacer uso de la interpretación del poder político del emperador desde la perspectiva suprema y celestial.

El emperador fundador de Ming, Zhu Yuanzhang²³⁸, tenía origen plebeyo y llegó al poder gracias a la rebelión de las masas en los últimos años del reinado de la Dinastía Yuan. Su ascensión social se parecía mucho a la de Liu Bang. Al igual que otros emperadores salidos de la clase baja, al comenzar su reinado Zhu Yuanzhang consideró esencial elevar su prestigio mediante los Ritos.

Antes de lograr el triunfo final y subir al trono, el futuro emperador fundador publicó un anuncio dirigido a todos los habitantes de China, con el fin de llamar al levantamiento de las masas en contra la dominación de los mongoles. No cabe duda alguna que, con este llamamiento destinado

²³⁸ Zhu Yuanzhang (朱元璋, 1328-1398) tiene como nombre original Chongba (重八), que literalmente se traduce como *doble ocho*. Según la estipulación de la jerarquía social bajo la dominación de la Dinastía Yuan, solo los mongoles podían tener nombre al nacer: los chinos y gente de otro origen solo podían obtener el nombre después de ser administradores o intelectuales. En caso contrario, solo podían llamarse, bien con la fecha de nacimiento, bien con la edad de los padres u otras formas más *campesinas*. Con la crisis económica de las últimas décadas de la dominación de los mongoles, estallaron varias hambrunas. En esta situación, el pobre chico Chongba, que entró en un templo budista para ser monje, tuvo incluso que salir a la calle para mendigar comida. Se entiende que sea el Emperador con el origen más modesto. Cuando tenía 25 años, se incorporó al ejército dirigido por el jefe rebelde Guo Zixing. Y este fue el comienzo de su ascensión.

a la población mayoritariamente china, el emperador no reconocía la legitimidad de la dominación de los Yuan por su identidad extranjera. Con dicho llamamiento no solo pretendía despertar el entusiasmo de la gente y su levantamiento, sino demostrar que el “Tianzi” bárbaro no podía ser considerado el dueño legítimo de China. Pero ante la realidad de que los mongoles sí establecieron un imperio casi mundial, que abarcaba el inmenso territorio de China entera, Zhu Yuanzhang se vio obligado reconocer tácitamente la legítima dominación de la Dinastía Yuan. Esta ambivalencia se reveló en las palabras utilizadas en dicho llamamiento.

En primer lugar, Zhu señaló lo siguiente: “Desde la antigüedad, cuando los soberanos empezaron a gobernar el Tianxia, China siempre se situaba en el centro y coordinaba los asuntos de los bárbaros periféricos, y estos se quedaban al margen y servían a China, pero nunca se había oído hablar del caso de que los bárbaros ocupasen China y gobernaran el Tianxia”. Pero, en segundo lugar, tuvo que admitir que, “cuando Song perdió su fortuna, Yuan se convirtió en el dueño de China, a pesar de ser un bárbaro del norte de la frontera. Tanto los que estaban dentro del ámbito del Tianxia como los de fuera se convirtieron en vasallos de este poder. Esto no tuvo lugar por la simple fuerza de los seres humanos, sin ninguna duda fue querido así por la voluntad del Dios Cielo”. La explicación del motivo de esta concesión de privilegios fue la siguiente: “en ese momento, tanto el soberano como los ministros fueron inteligentes y virtuosos, y fueron capaces de mantener el orden del Tianxia”. Después empieza enumerar los defectos de los emperadores posteriores, los cuales no respetaban las tradiciones y ritos del pueblo descendiente de los virtuosos Tianzi: incluso algunos de los comportamientos de estos emperadores fueron considerados (entre los chinos) actos que violaban totalmente la ética moral del pueblo civilizado. Entre estos actos se criticaba la falta de un sistema de herencia legítima, que condujo a varios asesinatos dirigidos contra el heredero e incluso contra el titular soberano; o la costumbre de los *bárbaros* de casarse con la mujer del hermano e incluso con la madrastra. Por todo ello, Zhu acusó a los Yuan de falta de Virtud y de pérdida del favor del Cielo. Dijo en este contexto que “el Dios Cielo se había indignado por la poca moralidad [de los mongoles], y que por ello había decidido abandonarlos” (Anónimo g, s.f., cap. XXVI).

Con dicho anuncio el futuro emperador llamó al pueblo a que se levantara para derrotar no solo el régimen extranjero, sino también el gobierno de los “bárbaros” que no respondían a la enseñanza ortodoxa del confucianismo. Es decir, con la ideología del Tianxia y las doctrinas del pensamiento confucianista, Zhu Yuanzhang logró que el poder de los mongoles se transmitiera legítimamente a sus manos.

Después del establecimiento oficial de la Dinastía Ming, Zhu envió edictos imperiales a los reinos vecinos tales como Japón, Corea y Vietnam, con el propósito de recuperar las relaciones

diplomáticas y de restaurar el Sistema Tributario entre éstos y el nuevo imperio chino. En mi opinión, en este edicto se hacía especial hincapié en la virtud del Tianzi, necesaria para garantizar la estabilidad de la tierra del Tianxia y la felicidad del pueblo. También se decía que el estado ideal del Tianxia implicaba que “China estuviera bien gobernada y recibiera la declaración de lealtad de los reinos extranjeros” (Ibíd, cap. LIII).

Por ello, bajo el reinado del Emperador Hongwu (洪武, título póstumo de Zhu Yuanzhang), se establecieron varios departamentos dedicados a los asuntos exteriores, especializados en el Sistema Tributario. En el gobierno central había funcionarios que se encargaban de averiguar la identidad (reino, cargo, etc.) del visitante y la cantidad y cualidad del tributo, así que luego le asignaban al diplomático su recibidor, los banquetes, el alojamiento, etc. Durante el camino, también había una serie de instituciones que organizaban el transporte de los visitantes²³⁹. Estas estrictas normas y las solemnes ceremonias mostraban a los extranjeros, por una parte, la grandeza y riqueza de la dinastía, y, por otra, les enseñaba que China fue realmente el origen del Rito y de la civilización.

Para lograr que otros reinos rindieran homenaje a la soberanía china y se incorporaran al Sistema de Tianxia, el emperador fundador enfatizó los beneficios económicos que esos reinos podían sacar de las relaciones con China. El mismo Emperador Zhu Yuanzhang indicó que “los vasallos bárbaros vienen a rendir homenaje desde su propio lugar que podría estar a diez mil *lis*, pasando por las montañas y mares. Ya que vienen admirando la fama y la Virtud, debemos responderles con regalos valiosos y demostrarles nuestra buena voluntad²⁴⁰” (Ibíd, cap. CLIV). Con la llegada de estos reinos a la Corte para rendir homenaje, volvió a confirmarse la identidad y dignidad del Hijo de Cielo dentro del ámbito amplio del Tianxia. De este modo, se fortaleció la legitimidad del mismo emperador.

A diferencia de lo que sucedía en la primera etapa del mantenimiento de las relaciones con China, a partir del gobierno de la Dinastía Ming, o mejor dicho, cuando China vuelve a la escena internacional de Asia Oriental, los reinos extranjeros solo querían de China, en general, mantener relaciones comerciales. Por ello, el Emperador Hongwu estableció una serie de políticas para

²³⁹ Según el *Código de Ming* (《明会典》), Capítulo CLXXX: *Tributo IV, Normativa General de Tributo*, también vemos que se establecieron leyes escritas dedicadas a los asuntos tributarios.

²⁴⁰ En el *Código de Ming* (《明会典》), Capítulo CL: *Tributo I, Corea*, también hay un registro interesante. Es la verdad que existían toda una serie de normas para la entrega del tributo. Como los reinos solían conseguir un “premio” más valioso que el mismo tributo, muchos países no querían obedecer dichas normas, pero sí querían obtener el *premio* yendo demasiadas veces a rendir homenaje al emperador. Los diplomáticos coreanos se destacaron en este tema. El Emperador Hongwu les obligó a que fueran a la Corte una vez cada tres años o, como máximo, una vez al año. No obstante, siguieron acudiendo varias veces al año por diversos motivos: para celebrar el año nuevo, el cumpleaños del emperador y del futuro heredero, etc.

facilitar las comunicaciones comerciales con otros reinos (estos negocios no podían ser fruto de una acción individual, sino que solo podían realizarse entre gobiernos). Esta fue la razón por la que dictó un edicto para la Provincia Fujian (situada en la costa sureste de China, uno de los puertos más importantes, tanto en la actualidad como en la antigüedad; muchos misioneros occidentales llegaron al continente chino desde esta provincia) en el que exoneraba de cualquier impuesto a las mercancías que llegaban por vía marítima (Ibíd).

En realidad, la parte china, a diferencia de otros miembros del Sistema Tianxia, siempre se centró más en el sentido ritual que en el material del Régimen Tributario. Para el Tianzi, lo que no se podía permitir eran los fraudes y engaños de los reinos extranjeros en relación con los ritos tributarios. Japón fue el ejemplo más relevante. Cuando revisamos la historia de intercambios entre China y Japón durante los primeros treinta años del reinado de la Dinastía Ming, se entiende que Zhu Yuanzhang rompiera las relaciones con Japón: no solo por el problema de los piratas japoneses, sino también por la actitud arrogante y los engaños de los diplomáticos japoneses. Sin embargo, la insistencia de ejercer y mantener el Sistema Tributario en el ámbito del Tianxia, determinó que la Dinastía Ming no se comportara como la Yuan, y por ello el único castigo que recibió Japón fue el cese de relaciones.

Todo esto se refleja en el edicto que dejó a sus descendientes:

“Los bárbaros de diversos lugares se sitúan en la periferia. Conquistar su tierra no servirá para enriquecernos; vencer a su pueblo no servirá para que nos obedezcan si algunos de ellos, rebeldes a su propio poder, pretenden molestar nuestras fronteras. Sin embargo, si no son una amenaza y los atacamos imprudentemente, seguramente hemos de sufrir nefastas consecuencias. Temo que mis hijos, y los hijos de mis hijos, amparados por la grandeza y la riqueza de China, se lancen a la guerra sin ningún motivo justo, solo con la vana esperanza de alcanzar algún beneficio, y que ello produzca enormes bajas. Os recomiendo que no lo hagáis.”²⁴¹

Esta enseñanza que el emperador fundador de Ming dejó a sus descendientes es fundamental para entender la política no expansiva del Régimen de Tianxia. De todas formas, no fue la muestra más representativa y típica de la esencia de dicho sistema.

²⁴¹ Zhu Yuanzhang, *Huang-Ming Zuxun* (《皇明祖訓》), literalmente se traduce como *Instrucciones del Ancestro de Dinastía Ming*, fueron advertencias del Emperador Hongwu, Zhu Yuanzhang, a sus descendientes. Su redacción empezó a partir del segundo año (1369) y terminó en el sexto año del reinado de dicho emperador. En el año noveno fue editado de nuevo y en el año 1395 fue renombrado. Está coleccionado en *Siku Quanshu*.

2.4. El emperador usurpador de Ming: la necesidad urgente de legitimación del poder del emperador mediante la interpretación del Tianxia

El Emperador Cheng de Ming (明成祖, Zhu Di 朱棣, 1360-1424, “Cheng” es su título póstumo, también se conoce con el título de su reinado, que es Yongle 永乐) fue el cuarto hijo del fundador de la dinastía, Zhu Yuanzhang, y también fue el tercer emperador de la misma. Sin embargo, en lugar de vencer a su hermano, consiguió el poder de mano de su sobrino mayor Zhu Yunwen (朱允炆, título de su reinado es Jianwen 建文, y su póstumo es Hui 惠; por ello, también es llamado como el Emperador Jianwen o Emperador Hui), quien fue asignado por su abuelo Zhu Yuanzhang como el sucesor del mismo²⁴². Igual que otras dinastías establecidas por rebelión, el triunfador, al inicio de la dominación, concedió feudos a varios señores, entre ellos, estuvieron algunos hijos del mismo emperador. Zhu Di, siendo el hijo con más talento en la milicia, logró su feudo más cerca de las fronteras del norte como fuerza disuasoria ante los mogoles, en la región Yan (燕), que hoy en día es conocido como Beijing. Y en cuanto el segundo emperador sucedió a su abuelo en tomar el poder supremo -también igual que cualquier otra dinastía- se decidió a eliminar las posibles amenazas a su trono, es decir, empezó a recuperar poco a poco los poderes otorgados a los señores feudales por una serie de medidas. Así Zhu Di aprovechó la antigua tradición de Qing-Jun-Ce (literalmente significa “limpiar el entorno del soberano”, en caso de que el emperador estuviese embaucado por cortesanos infieles, los leales asumirían la responsabilidad de organizar una fuerza para eliminarlos del lado de la realeza) y dirigió su ejército a atacar el palacio real.

Estas batallas terminaron con el triunfo total del bando de Zhu Di, quien empezó su reinado desde el año 1402, pero la coronación de este mismo también causó oposición, debido a la ilegitimidad de su poder usurpado. Obviamente, los principales adversarios fueron los confucianistas, tanto los burócratas titulares como sus propios alumnos. De este modo, al comienzo de su reinado, ordenó matar a miles de defensores²⁴³ del poder legítimo del segundo

²⁴² Zhu Di fue el cuarto hijo del emperador fundador de la Dinastía Ming. Los primeros tres hermanos mayores de Zhu Di murieron antes que su padre, el emperador. Por eso, Di pensó que iba a heredar la realeza. Sin embargo, Zhu Yuanzhang dejó su poder en manos del nieto mayor Zhu Yunwen. El tío llevaba unos años esperando una ocasión propicia para *recuperar* el poder que pensaba que le pertenecía.

²⁴³ Es muy difícil saber el número exacto de los implicados. Aunque Zhu Di no reconoció su usurpación, entendió que no había logrado el poder de forma legítima. Por eso en las crónicas no aparecen muy detalladamente los castigos que infligió a sus enemigos. Pero contamos con algunos datos que nos pueden dar una idea de la envergadura de este castigo. Por ejemplo, el ministro y defensor más importante de Zhu Yunwen, el gran burócrata-confucianista Fang Xiaoru (方孝孺), sufrió el castigo de la muerte de todos sus parientes, incluso de los consanguíneamente más lejanos, y de todos sus amigos y seguidores, en total 873 personas (cifra anotada en *Mingtongjian* 《明通鑑》, obra del historiador de la Dinastía Qing, Xia Xie 夏燮). Otro cortesano leal, Jing Qing (景清), que planteó asesinar a Zhu Di, no solo fue condenado a muerte, sino que recibió este castigo todo su pueblo. Todo ello es muy significativo para entender que la creencia moral

emperador. Aplicó después toda una serie de medidas para fortalecer su poder político, tal como establecer y conceder más poderes a las secciones de eunucos y espías, con el fin resistir de una manera relativamente eficaz la fuerza de los letrados.

De hecho, los asuntos políticos del Estado y el gobierno de todo el pueblo no le permitieron abandonar ni despreciar la función y la influencia del pensamiento confucianista en las tareas de gobierno. Pero sí intentó disminuir lo más posible la ilegitimidad de su acceso a la realeza mediante la vía de lograr un mayor fortalecimiento del Sistema Tianxia. Por ello, el reinado del Emperador Yongle se caracteriza manifiestamente por los deliberados contactos con los poderes extranjeros. Quería superar en mayor grado las limitaciones diplomáticas y establecer más conexiones tributarias con los demás reinos, siempre con el objeto de demostrar que su poder político era conforme a la Virtud y que había sido autorizado por la fuerza celestial, aunque su poder no procediera de una herencia legítima.

En este contexto, a partir del tercer año del reinado, el Emperador Yongle puso al servidor eunuco Zheng He (郑和, 1371? -1433) como jefe de la delegación que debía realizar tareas diplomáticas. Durante los siete viajes o expediciones navales que realizó, Zheng He exploró el Sudeste asiático, Indonesia, Ceilán, India, el golfo Pérsico, la península arábiga, hasta el este de África y el Mar Rojo. En realidad, la mayoría de las investigaciones posteriores sobre los motivos de los viajes realizados, o mejor dicho, de las razones por las que el emperador expidió la orden, se basan en los registros de estos viajes de la Historia de Ming: “el Emperador Cheng sospechó que el Emperador Hui murió fuera del territorio chino, e intentó encontrarlo. Además, quería mostrar la fuerza y la riqueza de China” (Zhang, s.f.). Estos comentarios describen exactamente los objetivos de las expediciones organizadas por el gobierno imperial chino. Ahora no nos importa si el Emperador sustituido Hui fue encontrado o no, lo relevante es que la grandeza del Imperio de Yongle sí logró un amplio reconocimiento entre todos los reinos y regiones por donde pasaba la flota de Zheng He.

Cabe notar que, según los datos existentes, la flota liderada por Zheng He, estaba formada por aproximadamente 27 mil personas, entre ellos se incluían funcionarios diplomáticos, militares y, por supuesto, la tripulación²⁴⁴. Además, los enormes barcos en los que se realizaban los viajes marítimos solían tener una capacidad para más de mil personas. No solo permitían una estancia

y ética del confucianismo no solo era propia de individuos, sino que se extendía a todos los familiares, amigos y conciudadanos de estos individuos.

²⁴⁴ Acerca del tamaño de los barcos y la dimensión de la flota podemos leer lo siguiente: “The fleet consisted of vessels ranging in size from nine-masted junks, 444 feet long and 186 feet wide, to smaller five-masted junks, 180 feet long and 68 feet wide. It was manned by a crew of about 27,000, and the cargos included fine silks, embroideries, and their luxury items for presentation to local rulers during the course of the voyage” (Twichett, Fairbank, edis. f, 1983, p. 232).

cómoda, sino que también permitían el cultivo de plantas y la crianza de ganado (Xu, 2007). Sin embargo, esta flota, que podría realizar cualquier empresa militar, estaba cargada de una gran cantidad de sedas finas, bordados y otros artículos de lujo, para presentarlos, junto con la gran dimensión de la misma flota, a los gobernantes locales durante el transcurso del viaje. Es decir, desde el primer viaje, la expedición de la Dinastía Ming ya había alcanzado una escala sin precedentes que causaba gran asombro, sobre todo si la comparamos con las modestas condiciones del gran Almirante Cristobal Colón, quien realizó sus viajes a América casi noventa años más tarde.

Según muchos investigadores, sobre todo occidentales, esta hazaña de gran importancia e influencia en la historia, pone de relieve los beneficios económicos que la Dinastía Ming consiguió a través del comercio internacional que fomentaron las expediciones navales. No cabe ninguna duda que, durante las décadas en las que se mantuvieron estas expediciones navales, las constantes relaciones comerciales estimularon los intercambios de bienes entre el Imperio Ming y la mayoría de aquellos reinos que se situaban a lo largo o cerca de la ruta. Sin embargo, existe cierta controversia sobre el tema del interés que tenía China para realizar esta empresa comercial, dado el gran coste que suponía el mantenimiento de una flota tan enorme y los preciosos regalos que llevaban con ellos.

En realidad, para el imperio de la Dinastía Ming, en concreto, para el Emperador Yongle, lo más importante no fue el mismo viaje que realizó Zheng He, sino lo que éste trajo del viaje. Para los países por donde navegaban y atracaban los barcos que llevaban a uno de los ejércitos marítimos más poderosos de la historia, los beneficios eran evidentes: los chinos, junto al edicto de su emperador, traían una gran cantidad de regalos lujosos a su gobernante. Con el edicto, el excelentísimo emperador chino exigía que aquellos gobernantes reconocieran que formaban parte del Tianxia y que, además, reconocían la autoridad suprema del emperador como Hijo del Cielo. Evidentemente, a cambio, el Tianzi tenía que ofrecer cierta protección y ayuda, tanto económica como cultural, a los miembros del mismo Tianxia. La mayoría de estos gobernantes no perdían ni el poder ni su dignidad como reyes, simplemente se veían obligados a reconocer la existencia de un sistema de poder global, que no era paralelo al suyo y que, por ello, no iba contra la voluntad de los reinos extranjeros. Los gobernantes, que en principio no querían someterse a la demanda de los diplomáticos chinos, se sorprendieron, o mejor dicho, se asustaron ante la dimensión de la fuerza armada marítima de la expedición, y, finalmente, se vieron obligados a no enemistarse con este poder.

A pesar de que visitaron unos treinta reinos a lo largo de la ruta marítima, la gente de Zheng He solo aplicó en tres ocasiones la fuerza armada: en 1407 para destruir a los piratas chinos, que

terminó con la detención de su líder Chen Zuyi; en 1410 ó 1411 para resistir los ataques de la Familia Kotte en el Reino Ceylon²⁴⁵; y en 1415 para ayudar a que Sumatra eliminara la rebelión de un pseudo-rey. Tanto la eliminación de la amenaza de los piratas como la intervención de los soldados de Ming en los asuntos políticos de otros reinos, demostraron que la Dinastía Ming ejercía la función propia de *Metrópoli* del Sistema Tianxia, esto es, la de mantener el orden, tanto doméstico como internacional. Todo ello demuestra que el Emperador Yongle fue reconocido por los otros reinos como el Tianzi por su Virtud superior, ya que no tenía ambiciones de expansión territorial, y como la autoridad suprema del Tianxia.

A la vuelta de estas expediciones, Zheng He siempre venía acompañado por un gran grupo de diplomáticos procedentes de distintos reinos y regiones, los cuales eran enviados por sus gobernantes para rendir homenaje al supremo Tianzi, el Emperador Yongle. Con estas declaraciones en las que afirmaban su incorporación al Sistema Tianxia y juraban lealtad al virtuoso Tianzi, se reafirmaba la legitimidad del poder político del Emperador Zhu Di, todo lo cual demostraba también el asentimiento de la voluntad del Cielo celestial.

Indudablemente, el emperador usurpador creó y se aprovechó de la prosperidad que imperaba en el amplio ámbito de Asia Oriental. Sin embargo, en comparación con la primera etapa de la extensión y aceptación de la ideología del Tianxia, los gobernantes extranjeros ya no dependían tanto de la cultura china ni del reconocimiento de su propio poder político por parte del Tianzi, considerado como representante de la sabiduría y Virtud máximas. La coexistencia de dos o más poderes igualitarios en el mismo territorio de China, el “País Central”, ya había debilitado la confianza de aquellos gobernantes en la autoridad suprema del Tianzi. Más tarde, la sustitución y ocupación del liderazgo del mismo Tianxia por los militares y *bárbaros* mongoles, y, aún peor, el reconocimiento posterior de esta historia por los de Ming, hicieron que se cuestionase la superioridad moral y cultural del mismo Tianzi. Es decir, los denominados *bárbaros* ya no se consideraban como reales bárbaros ante la civilización china y el orden armónico que se estableció con la ideología política-moral confucianista. Ahora rendían homenaje a este poder, no porque admiraran la Virtud del Tianzi, sino por los beneficios que esperaban de los intercambios comerciales²⁴⁶.

²⁴⁵ Cabe notar que el resultado de esta intervención armada fue que el Emperador Yongle liberó a la Familia Kotte y ordenó que se eligiese un nuevo rey (Zhang, s.f., cap. CCCXL).

²⁴⁶ Chusei Suzuki en su análisis acerca de *China's relations with Inner Asia* durante las últimas dinastías también propuso el mismo criterio: “Generally speaking, the superior-inferior relationship was brought about only when China was stronger in power and had the financial strength to satisfy fully the demands of border nations for the exchange of goods(...)The Confucians interpreted the barbarians’ responsiveness to these invitations as a barometer of the imperial virtue, but the real attraction was the strength and wealth of China”(Véase Fairbank, 1968, pp. 183-184).

En muchos estudios consagrados al Sistema Tributario de Asia Oriental, se dice que el comercio internacional entre China y otros países asiáticos alcanzó una gran importancia con la política exterior del Emperador Yongle, sobre todo durante las apenas tres décadas que duraron las expediciones navales de Zheng He. Sin embargo, el comercio en ningún momento había sido el motivo por el que China se relacionaba con los demás. Sin entender el mecanismo de la ideología política confucianista en la determinación de un poder virtuoso y legítimo, o en otras palabras, sin comprender el origen del poder celestial del emperador de la dinastía china, no es posible entender la importancia del sentido simbólico de los ritos celebrados en las relaciones exteriores; tampoco será posible entender la antinomia y la mutua limitación entre la Escuela Confucianista y la realeza.

En conclusión, desde una perspectiva general, el confucianismo, cuya función era esencial para el mantenimiento del Sistema del Tianxia, era una fuerza moral, o hasta cierto punto una potencia sacra, que determinaba, calificaba y verificaba la legitimidad del poder supremo heredado del Dios Cielo. En otras palabras, después de la doctrina del Maestro Dong Zhongshu, los confucianistas, que eran los mayores defensores de los principios y dogmas del mundo sobrenatural, empezaron a actuar como enlace, y único enlace, entre el mundo celestial y el mundo terrenal. De hecho, estos teóricos hicieron posible que la antigua tradición moral de determinar la legitimidad del poder político, que le hacía acreedor al emperador de la Virtud necesaria para ser considerado el Hijo del Cielo, se hiciera en relación con el amplio ámbito geográfico y político del Tianxia.

En realidad, los emperadores chinos de distintas dinastías, como contaban con un extenso territorio y abundantes recursos económicos, no tenían mucho interés en expandirse hacia fuera. La apropiación de tierras extranjeras nunca fue una prioridad. Por otra parte, la necesidad fundamental de incluir a los reinos vecinos como miembros extranjeros e independientes del Sistema Tianxia, exigía que, tanto ideológica como políticamente, China actuara de modo ejemplar, esto es, que apareciera como el más civilizado y moral e los reinos.

Es significativo a este respecto apreciar que el Emperador Yongle mostró toda la potencia de su imperio para que los reinos extranjeros aceptaran el Sistema del Tianxia. Toda su política tenía como objeto, conforme con la ideología moral y política confucianista, demostrar que su poder era legítimo por poseer una gran Virtud. Una vez que la legitimidad del poder ya estaba confirmada, las exploraciones ultramarinas acabaron -casi se puede decir- inmediatamente. La decisión de terminar la historia de las expediciones navales también fue tomada porque la aconsejaban los letrados, ya que era preciso ajustar y mantener el orden social en China y el equilibrio dentro de la estructura interna del poder político.

Por ello, nos hemos visto obligados a retomar el tema del Capítulo 7, el mundo basado en la ideología confucianista y en el poder político Tianxia-Imperio, pero desde una perspectiva más

amplia, con el objeto de poner de manifiesto el mecanismo de unión de este sistema particular. De todos modos, el caso de Zheng He, o mejor dicho, el caso de la expedición oficial de ultramar, fue muy significativo para entender este tema.

De hecho, mucha gente creyó que el motivo por el que los burócrata-confucianistas se opusieron a la continuación de las expediciones fue por el desprecio de las actividades comerciales y la convicción de que había que poner freno a las aspiraciones materiales. De algún modo, el valor de los confucianistas de la Dinastía Ming, no coincidía con el de los comerciantes, pues, ciertamente, los letrados no estaban de acuerdo con el estilo de vida y con la búsqueda del beneficio económico por la clase de los comerciantes. Sin embargo, el fin o el abandono de las expediciones tampoco significaba que la Dinastía Qing dejase de mantener intercambios, tanto comerciales como culturales, con otros gobiernos. Por eso, el motivo principal no debió ser la oposición al comercio.

A diferencia de las expediciones realizadas por los occidentales casi contemporáneos, la navegación de Zheng He no tuvo tanta incertidumbre. Con el apoyo, patrocinio y, sobre todo, el mandato de la realeza, este gran diplomático lideró la flota más grandiosa de la historia de Asia. Para mantener una flota de tan grandes dimensiones, el gobierno tuvo que realizar enormes inversiones tanto en economía como en mano de obra. La fabricación de los barcos, el mantenimiento de civiles y militares, los regalos ofrecidos a los gobernantes extranjeros, etc., supusieron elevados gastos. En las fuentes históricas de la Dinastía Ming también encontramos esta opinión. Los burócrata-confucianistas comentaron que “Sanbao (三保, el nombre original del capitán chino) lanzó la expedición al Mar Oeste, gastó no se sabe cuánto dinero y cereales, y miles de soldados y pueblos murieron por ello, aunque consiguiese tesoros preciosos. ¿Qué beneficio supuso para el Estado? Esto es, definitivamente, una mala práctica” (Yan, 1574, cap. VIII). Esta fuente coincide con las palabras de la *Declaración del Pecado* (罪己诏) del Emperador Yongle.

Ya se ha comentado que, en la historia china, cuando ocurre alguna catástrofe grave que se interpreta como advertencia del Cielo, el emperador ha de reflexionar sobre sí mismo para comprobar si ha hecho algo contra la voluntad del Dios Cielo y del pueblo. Si lo ha hecho, ha de declarar su pecado al pueblo e intentar corregir su error. En el año 1422, durante la estancia de Zheng He en la Corte, después de su sexto viaje, la oposición al mantenimiento de las expediciones comenzaron a intensificarse. El día 8 de abril (según el calendario chino) tres edificios importantes del nuevo Palacio Real (la llamada Ciudad Prohibida, fue construida bajo el orden del Emperador Yongle) situado en Beijing fueron alcanzados por los rayos y se incendiaron. Este acontecimiento causó un gran pánico entre los funcionarios, y, obviamente, también del mismo emperador. Por la insistencia de los burócrata-confucianistas, Yongle publicó la *Declaración del Pecado* y expidió el edicto con que ordenó que se parasen “todas las tareas que causaran inconveniencias al pueblo”,

entre ellas la fabricación de los barcos y la nueva expedición marítima, para que “los militares y el pueblo no tuvieran demasiada carga” (Anónimo g, s.f.).

Estos hechos demuestran que los confucianistas insistieron en que se acabase la expedición porque la consideraban un proyecto costoso que dañaba el interés del pueblo y que aumentaba su carga. No cabe ninguna duda de que los confucianistas se preocupaban de verdad por el bienestar del pueblo, dado que, para esta gente, lo fundamental era el Estado. Sin embargo, el motivo principal por el que los letrados insistieron en el cese de las expediciones de Zheng He, tiene que ver con la identidad del mismo diplomático y la fuerza que le respaldaba.

Buena prueba de ello se encuentra en el hecho de que, durante toda la Dinastía Ming, no existió ninguna biografía dedicada a Zheng He, a pesar de ser una figura tan importante en la historia diplomática de China. Éste eunuco llegó a ser conocido por la posteridad gracias a las obras redactadas por sus acompañantes durante estos viajes. En los registros oficiales del gobierno, cuyos autores solían ser los “funcionarios hablantes” confucianistas, ni se encontraba la fecha de nacimiento ni la fecha, lugar y motivo de la muerte de este navegante. Es decir, su figura era excluida del grupo principal de la sociedad porque era un burócrata eunuco, porque el grupo al que pertenecía era el de los criados, o el de los esclavos domésticos, del emperador.

Esta gente, que vivía dentro del palacio real, mantenía la relación más íntima con el emperador. Además, como por su mutilación física les costaba lograr el reconocimiento social, solo podían depender del poder imperial. Esto hacía que fueran extraordinariamente fieles y que el mismo soberano emperador los considerara preferibles a los burócrata-confucianistas, con los cuales siempre mantenía conflictos en relación con la defensa de los valores tradicionales del confucianismo.

Entre los dirigentes de las expediciones también se encontraban algunos funcionario-confucianistas. Sin embargo, la dirección estuvo en manos del grupo eunuco. Aparte de Zheng He, también había otros criados de confianza (en cuyas obras se lee algunas informaciones sobre Zheng He) del emperador, tales como Ma Huan (马欢) y Fei Xin (费信). Este hecho es muy significativo para entender la tensión entre las distintas partes del poder. Los burócrata-eunucos lograron levantar su prestigio e importancia política gracias a las expediciones diplomáticas, que sirvieron para que la autoridad del Tianzi-Emperador alcanzara un nivel sin precedentes, dado la prosperidad que las expediciones supusieron para el Sistema Tributario. Teniendo en cuenta estos hechos, se comprende que los burócrata-confucianistas intentaran cesar las expediciones, en las que veían el amenazador deseo de expansión infinita del poder de la realeza.

Durante el reinado del Emperador Yongle y su padre, el fundador de la dinastía son considerados los emperadores –militar y políticamente– más poderosos de toda la historia de la

dinastía Ming. Los letrados confucianistas intentaron evitar la amenaza de despotismo mediante la vía de oponerse a los eunucos, que eran, en cierto modo, los encargados de llevar a efecto las ansias de poder del emperador. Aun así, el privilegiado líder de este Tianxia no podía escapar a la tradición, y tuvo que dejar que su heredero legítimo (obviamente, según la doctrina confucianista) recibiera la enseñanza ortodoxa para ser buen gobernante. De ello se encargaban los burócrata-confucianistas de más alto rango. Se comprende entonces que el futuro emperador se acercara más al pensamiento confucianista que su padre. Cuando por fin subió al trono, con el apoyo completo de los letrados, decidió y ordenó que se parase la expedición marítima. Unos años más tarde, tanto el poder de los eunucos como los viajes diplomático llegaron a su final²⁴⁷. En realidad, este es el punto decisivo para entender la función del confucianismo en la dominación del ámbito Tianxia-Imperio.

De acuerdo con la tradición china, se consideraba que el poder político que el emperador poseía venía de la autorización del Dios Cielo; autorización que solo se concedía si el emperador poseía una Virtud excelente. El concepto abstracto de Virtud se podía hacer visible de dos maneras: a través la voluntad de otros poderes políticos de reconocerse como parte del Tianxia, dentro del cual el emperador dinástico actuaba como la única figura ilustre; y a través de desastres naturales o causados por seres humanos, que solo los confucianistas tenían derecho de interpretar. Como ya sabemos, la ideología con que se legalizaba la dominación real nació de la tradición, y sus defensores más relevantes fueron los confucianistas. Estos utilizaron esta ideología no solo para legitimar el poder del Tianzi-Emperador, sino también para ejercer una limitación hasta cierto punto invisible.

En el ámbito del imperio chino, el pensamiento confucianista, debido a su posición relevante en la política, que era conseguida mediante la selección oficial de los funcionarios según el dogma de esta escuela, no solo penetró en todos los aspectos del sistema político, sino también en la conciencia y vida cotidiana del pueblo. El orden político y la ideología llegaron a mantenerse altamente unificados, con lo cual se generó en China una civilización en la que la política estaba unida a la ética. La configuración de esta civilización servía como condición fundamental para el

²⁴⁷ De las siete expediciones marítimas, las primeras seis se realizaron entre los años 1405 y 1422. Desde la *Declaración del Pecado* del Emperador Yongle hasta su muerte (1424), se detuvieron las expediciones. Cuando su hijo se convirtió en el nuevo Emperador, mandó que se parase el plan tributario marítimo, pero su reinado solo duró diez meses. En el quinto año (1430) de la gobernación del siguiente Emperador, Zheng He recibió la última orden de dirigir la flota, y dicen que este gran navegante murió durante este viaje. En el año 1436, el nuevo Emperador subió al trono con nueve años, lo cual significa que el dominio real estuvo en mano del Gabinete. Se trata del famoso período de la historia china conocido como el gobierno de los tres *Yang* (tres miembros del Gabinete con el mismo apellido Yang, pero que no tenían relaciones de parentesco). Al detentar el mando real, los confucianistas por fin lograron acabar con las expediciones marítimas. En estos acontecimientos podemos apreciar claramente la oposición entre el poder del bando del emperador y el poder de los burócrata-confucianistas.

establecimiento y mantenimiento de la estructura y sistema dual, que hizo posible ejercer en el inmenso y poblado imperio chino un gobierno relativamente eficaz y diversificado. Por otra parte, con la firme conciencia moral y ética del pensamiento confucianista, y aún más importante, con la solidaridad social basada en la cohesión establecida por el confucianismo, los burócratas, junto con las élites intelectuales, se convirtieron en una fuerza capaz de restringir el poder del emperador en forma de exhortaciones. La función del confucianismo en el Imperio era la de ayudar a la realeza a realizar una gobernación eficaz e impedir –y no siempre con eficacia– que la dominación del emperador llegara a su extremo absolutista.

La consagración del confucianismo como ideología política única y su integración con el gobierno del Tianzi-Emperador hizo posible que China se convirtiera en un país en el que se valoraban la ética y la moralidad, tanto entre las masas como entre los gobernantes. Desde una perspectiva política, esta combinación sirvió para construir un sistema político muy particular, tanto en la teoría como en la práctica. El país de la Gran Unificación, China, se relacionaba con otros reinos externos, pero estas conexiones con el exterior se utilizaron para legitimar el poder político en distintas circunstancias. Los gobernantes de distintos orígenes pudieron ejercer su poder como emperadores legítimos de China cuando contaban con la gran Virtud y colaboraban con los confucianistas, que se encargaban de mantener la ideología tradicional, a pesar de la cambiante situación política. Sin embargo, el confucianismo, al carecer de una estructura organizada ajena a la gubernativa, ni pudo generar un control eficaz sobre el poder del emperador ni un impulso revolucionario. Por eso, aunque la historia de China dinástica no se ha interrumpido nunca, tampoco ha logrado un avance significativo.

CAPÍTULO 10. Comparación entre la tradición política occidental y la oriental

Muchos autores, tanto occidentales como orientales, ha comparado la política de la Antigua China con la de la antigua Roma. Los estudios suelen sobre todo comparar el Imperio Romano y la Dinastía Han. Como ambas pertenecían casi a la misma época, también contaban con más o menos la misma duración de tiempo, población, superficie territorial, y hasta un desarrollo económico parecido. Todos ello facilitaba la comparación. También se ha comparado la función ejercida por el confucianismo en China y por el cristianismo dentro del Imperio Romano y Bizantino, comparación que afecta a cuestiones de dogma, ceremonias, organización, influencia, etc. Sin embargo, con la presente tesis queremos estudiar el funcionamiento del poder político en ambas civilizaciones, las cuales eran consideradas universales dentro de su propio “mundo”. De este modo pretendemos completar los estudios tradicionales. Para lograrlo debemos abarcar una amplia extensión temporal y detenernos en los elementos esenciales para la formación y funcionamiento del dominio político.

La antigua Roma heredó la cultura griega, y la combinó con el cristianismo y la ley romana para moldear los valores de Occidente hasta nuestros días (Finer, 2010, p. 241). De hecho, la Europa occidental hoy en día sigue siendo heredera de la civilización romana. Y el *Imperio Chino*, considerado como uno de los regímenes políticos más antiguos del mundo, hoy en día continúa su existencia y desarrollo. En relación con su duración y extensión, las dos culturas tienen mucho en común. Sin embargo, en el aspecto político son totalmente diferentes. En China, casi todos los elementos que forman parte de la sociedad, tales como, el sistema político, la estructura social, la ideología moral, etc., llegan a ser un único sistema en el que todos estos elementos se complementan mutuamente, aspecto que no ha existido en la cultura romana. Si el sistema político de China se basa en una colectividad estable y permanente, el del mundo romano se basa en un individualismo turbulento e inestable. Así que mientras la filosofía política china se concentra en la *relación* entre distintas partes, la romana está apoyada en la ejecución de la *ley* bien establecida. Este es el invento más importante de los romanos: la ley romana.

En realidad, la divergencia política más profunda entre ambos imperios tiene que ver tanto con la legitimidad del gobierno como con la implementación efectiva del poder. Con respecto a la cuestión de la legitimación, es preciso investigar acerca de la fuente del poder gubernativo, es decir, acerca del gobernante, el cual debe contar con la autorización de su poder. Con respecto a la segunda cuestión, la de la ejecución del poder, se trata de la manera de investigar cómo la parte gubernativa consigue la colaboración de los gobernados. Finer, en el prólogo conceptual de su

obra, clasifica los sistemas de gobierno en cuatro: Palacio (monarquía), Foro (democracia), Iglesia (religión organizada) y aristocracia. Además, subraya que la mayoría de los gobiernos se forman mediante la mezcla de dos de estos cuatro elementos. Pero lo que queremos hacer en esta tesis no es más que analizar la relación (y funcionamiento) entre las fuerzas, representadas por los cuatro elementos, en la política de cada una de estas dos tradiciones. Por ello, con respecto al estudio sobre la antigua Roma, debemos dividirlo en tres etapas; a saber, la republicana, la del Principado y la del Imperio²⁴⁸, dado que, según la épocas, varía tanto la fuente del poder como la voluntad de colaboración de los gobernados. En realidad, el período de transición de una época a otra suele ser mucho más significativo para el conjunto de la historia, sobre todo para este *mundo* turbulento.

1. La época de la República Romana (509-133 a.C.)

La tradicional fórmula de Roma SPQR (acrónimo de la frase latina *Senatus Populusque Romanus*) confirma que la organización gubernativa de la República fue formada por el Senado y el Pueblo Romano. Sin embargo, en cuanto se habla del poder, también se ha de añadir el importante papel de los cónsules²⁴⁹ (representan las magistraturas en general, pero se destaca el papel de los cónsules por el derecho de veto de uno con respecto al otro). En esta organización política no existía la considerada tradicional clase sacerdotal, ni el grupo burocrático, tampoco contaba con un ejército permanente. A diferencia de la oligarquía o de la democracia de Atenas, en el gobierno republicano de Roma no se podía definir simplemente quién o quiénes mandaban, sino que la gestión de todos los asuntos gubernativos, tanto internos como externos, dependía de la negociación y acción de las tres partes. Es decir, en Roma, igual que en Atenas, se reconocía la ciudadanía, pero no se asignaban derechos y obligaciones sobre el principio de igualdad de todos los ciudadanos, sino que los ciudadanos disfrutaban del derecho a votar y asumían las responsabilidades de los servicios militares dependiendo de los bienes que ellos mismos poseían.

De acuerdo con este diseño político, la clase alta, a la que pertenecían los senadores y los cónsules, en verdad monopolizó el ejercicio de las magistraturas del gobierno. Pero esta gobernación aristocrática, tanto en relación con la elección como en la ejecución, tuvo que ser limitada y restringida por el *Concilium Plebis*. De este modo, se estableció un tipo de gobierno basado en el contrapeso, que, en lugar de basarse en algún principio bien establecido como la misma ley, tenía como objetivo obtener el mayor apoyo posible de los distintos grupos que formaban parte de esta organización gubernativa.

²⁴⁸ Evidentemente, también deberíamos mencionar la época monárquica de Roma, pero no es objeto de este estudio, por lo que no la menciono por el momento.

²⁴⁹ También está conforme con lo que Cicerón expone en su obra *De Re Publica*: los cónsules, el senado y los *comitia* podían reproducir, al menos nominalmente, las tres formas canónicas.

Por ello, en muchos casos, los nobles de la República se veían obligados a intentar orientar, persuadir o amenazar a los plebeyos, con el objeto de dominar la asamblea popular. En realidad, este mecanismo de contrapeso no solo existía entre el Senado, la Asamblea popular y los Cónsules, sino que también hubo tensiones dentro del mismo grupo de senadores, dada la existencia de una mutua restricción entre los distintos líderes. De este modo, el elemento esencial y profundo de este régimen es ganar apoyo y colaboración, no solo del pueblo, sino también de los compañeros de la clase alta o patricios. En cierto modo, el régimen depende del desarrollo de la retórica, del arte de hablar. Esta técnica no solo era importante para la clase gobernante, para ganar la voluntad de los gobernados, sino que también podía servir para elevar la riqueza y la clase social de las personas que la ejercían con pericia, como fue el caso de Tácito, un gran orador.

Sin duda, fue por ello que los griegos inventaron el término *λόγος*, de donde posteriormente se derivaba su forma en el latín, *Logos*, que se puede traducir en distintas maneras, tales como hablar, discurso, razonamiento, verbo, etc. Al averiguar la raíz de este término griego, vemos que dispone también del sentido de *seleccionar*²⁵⁰, y hace referencia a la naturaleza y fuerza de las *palabras* para aunar distintos individuos del mundo en un mismo grupo y para diferenciar distintos grupos conforme con cierto razonamiento. Por tanto, el significado original de las palabras o el discurso hace referencia a reunión y separación. Tienen una inestimable función política, en la medida que sirven, por un lado, para la unión de las personas y para formar una comunidad, y, por otro, para separarlas mediante el acto de destacar las diferencias entre todas y cada una de ellas.

El discurso de cualquier persona siempre esconde alguna estrategia política. Por supuesto su contenido mismo puede ser político, y aludir a la distribución de intereses, la atribución de derechos, la disposición de órdenes, etc. Aunque uno no hable nada relacionado con la política, lo que dice sigue siendo político porque las palabras presuponen una comunidad de comunicación. Es decir, cuando una persona está hablando, se presupone una comunidad formada, al menos, entre el emisor y el receptor. De este modo, se incluye a sí mismo y al otro en el mismo grupo. Al mismo tiempo, también consigue definir y limitar la función, la competencia, y el contenido de dicha comunidad.

Este pensamiento sobre el Logos permite la configuración de un sistema de poder vertical en la República Romana; sistema en el que resultan fundamentales las relaciones gentilicias. Estas relaciones originalmente vinieron del linaje de las grandes familias. Sin embargo, con la división de las masas en distintos grupos o bandos (unidos cada uno de ellos con la ayuda de las *palabras*, de la retórica), los patrones podrían lograr un gran apoyo y hasta ser *seleccionados*. El desarrollo

²⁵⁰ Heráclito en su *Teoría del Ser* escribe: “No a mí, sino habiendo escuchado al logos, es sabio decir junto a él que todo es uno”.

a largo plazo de esta relación entre el patrón y los clientes causó un grave problema político en la república.

Dentro de la República Romana, de hecho, la población se clasificaba y dividía en varias clases, según los bienes que poseían. Esta gente, según la clase a que pertenecía, ejercía su derecho de voto y participaba en las guerras. Es decir, los ciudadanos de la jerarquía más alta, que contaban con cierta cantidad de bienes, también se conocían como los caballeros, dado que participaban en las batallas a caballo. Del mismo modo, los más pobres, tenían menos derechos y menos importancia en las cuestiones políticas. En correspondencia con ello, aportaban menos equipos armados y asumían menos responsabilidad en las guerras. En este régimen político, la clase más prestigiosa sin duda era la formada por los patricios, los cuales, aparte de mayor riqueza, disfrutaban de mayores privilegios, uno de los cuales era el derecho de ser seleccionado como magistrados. Algunos de éstos, como los cónsules y pretores, fueron los únicos que tuvieron en sus manos el derecho de ejercer el *imperium* cuando estaban fuera de *pomoerium*. Dicho poder se consideraba como uno de los pocos ejecutivos que podían dominar.

Cabe notar, por tanto, que existía en la sociedad romana una jerarquía, entre ricos y pobres, entre los poderosos y los que tenían menos poder en la política. No obstante, por lo menos teóricamente, no hubo en la República Romana una dominación o un *imperium* directo de unas clases (jerarquizadas por sus bienes) sobre otras. Pero los patricios seleccionados, especialmente los que habían ejercido *imperium* militar fuera de la ciudad de Roma, podían otorgar a sus clientes, tanto si contaban con su propia tierra como si no, nuevos territorios conquistados, tanto para cumplir algún compromiso anterior como para obtener mayor apoyo político (Villacañas, 2016, pp. 32-33).

En realidad, la Roma en la época republicana, careció de una constitución política estipulada. El mando del llamado gobierno en gran medida estuvo dictado por los usos y costumbres de la clase privilegiada. El funcionamiento de la República Romana básicamente se podía decir que llegó a ser efectiva a la hora de lograr una restricción horizontal del poder. Sin embargo, esta restricción eficaz, siendo el alma de la República Romana, fue perdiéndose poco a poco debido a la importancia creciente de las relaciones privadas clientelares. Esta pérdida, evidentemente, dio lugar a una gran crisis del sistema político.

Por la razonable vinculación que se daba en la República Romana entre el derecho de voto, el servicio de armas y la capacidad económica, los gobernantes lograron la positiva colaboración de los ciudadanos gobernados. Pero dicha colaboración de los plebeyos, en realidad, estaba basada en relaciones económicas familiares. Es decir, la ejecución efectiva del poder, sin duda alguna, se dio en la república, mientras, de forma oculta, iba extendiéndose la crisis del sistema. Por otra

parte, la autorización de los gobernantes debía en teoría no solo ser garantizada por la asamblea estamental de patricios, sino también por la reunión plebiscitaria. En suma, tanto la conciencia de la restricción horizontal del poder como el establecimiento de un eficaz sistema de contrapeso se convirtieron en los instrumentos necesarios para conceder legitimidad a este sistema gubernativo del SPQR.

2. Transición de la República Romana al Principado de Roma (133-27 a.C.)

Pero, transcurridos los años, las guerras que afrontaba Roma a lo largo de este tiempo se extendieron a numerosos territorios. Tales guerras no solamente demandaron una gran cantidad de soldados, sino que también ocasionaron una distribución muy desequilibrada de las tierras. Este desarrollo insólito de la economía propietaria agraria obviamente vino de la destrucción de la estructura económica causada por las guerras, que estaban estrechamente vinculadas con el desarrollo de las relaciones entre patrón y clientes, o en otras palabras, con el sistema privado clientelar. Con el fin de evitar una mayor ampliación de la brecha entre los ricos y los pobres, alguna gente con perspicacia, como los hermanos Graco, intentaron proponer una serie de reformas para proteger los intereses del pueblo. Sin embargo, dichos proyectos no solo habían violado los intereses económicos de la clase alta, sobre todo de los senadores, sino que también habían dado un duro golpe al derecho público de estos. En realidad, las reformas de los Graco tampoco llegaron a aliviar de una manera eficaz las contradicciones entre las clases. Es decir, con la extensión de las guerras, la ampliación del territorio conquistado y la propuesta y aplicación de reformas para superar la crisis económica, el equilibrio que existía entre los magistrados, los senadores y los plebeyos acabó por romperse, lo cual ponía de relieve que lo privado se imponía sobre lo público.

Esta ruptura se reflejó, primero, en las reformas que impuso Mario al ejército romano, autorizando el reclutamiento de ciudadanos sin tierras. Durante la época republicana, el ejercicio del *imperium* estuvo circunscrito al Senado, que ejecutaba en nombre del pueblo romano. Pero “las obligaciones del servicio militar, más los combates en Italia, habían socavado muchas pequeñas explotaciones agrícolas, al hundirlas bajo las deudas” (Mann, 1991, p. 366). De este modo, Mario convirtió las legiones formadas por los ciudadanos en un ejército integrado por los que no contaban con capital. Es decir, a partir de este momento, las acciones militares dejaron de vincularse con la ciudadanía participativa republicana. Aquí se encuentra, lo que es muy significativo, el origen de los soldados profesionales.

Las legiones, que debían ser pagadas, deseaban que se les repartiera las tierras conquistadas. Tenían sus propios intereses y demandas, así que se convirtieron en una nueva fuerza política, distinta de los antiguos componentes de la República. Al mismo tiempo, la reforma militar cambió

la relación entre los soldados y el jefe de la legión. Los soldados apoyaban a su líder para lograr la victoria, y después seguían apoyándole para que compitiera por el mando en futuras guerras. Por lo tanto, este jefe con *imperium* pudo aprovecharse de su *propio* ejército para lograr sus objetivos políticos personales. Desde entonces, emergió en la lucha política en Roma una nueva fuerza, a saber, los militares de la legión. Esto significa que “el control tradicional por el Senado y por los ciudadanos se estaba debilitando, de manera que el Estado no podía mantener unido al ejército” (Ibíd, p. 371).

Con la toma del poder por Sila se “acabó formando un capitalismo agrario basado sobre la hegemonía militar, que, con fuerza renovada, redujo a los campesinos pobres a una masa plebeya urbana en el sentido moderno y acabó con toda idea de *ager publicus*”. Teniendo como objetivo restablecer la gloria antigua del Senado, Sila restauró en cierta manera la dictadura, y con este poder, no solo disminuyó en mayor grado los derechos y poderes de reunión de los plebeyos, sino que también amplió el número de senadores y recuperó los privilegios del Senado que habían sido eliminados, “para crear una superestructura senatorial superficial homogénea que debía acreditarse ante el poder del dictador en Roma (Villacañas, 2016, p. 40)”. Este punto es decisivo para comprender el posterior surgimiento del Principado.

Se entiende que, políticamente, Sila se esforzara en fortalecer aún más la gobernación *oligárquica* de los aristócratas, a los que consideró como tradicionales y legítimos gobernantes de la República Romana. El Dr. Villacañas sostiene que Sila intentó transformó la república en Principado desde una perspectiva económica y militar. En cierto modo hizo uso de una *Economía Legionaria* (Mann, 1991, pp. 371-373). Sila se dio cuenta de que el antiguo principio de restricción del poder había dejado de funcionar, e insistió en que el poder gubernativo tuviera que centralizarse en una institución superior. El problema fue que Sila decidió dotar de este poder al Senado, sin recordar que él mismo fue el primero que usurpó el poder a los aristócratas senatoriales. Por supuesto, al final, la autoridad suprema no llegó a recaer sobre el Senado, como esperaba Sila, sino sobre el jefe militar.

En este sentido, aunque quien llevó al ejército a cruzar el Río Rubicón fue Julio César, el primero en convertirse en Augusto fue Octavio. Las conquistas territoriales habían socavado toda la estructura política tradicional. Con aquellos dos reformadores tan opuestos, Mario y Sila, la República Romana ya había dejado de existir. La decadencia de la gloria de la ciudadanía romana se produce al mismo tiempo que entra en crisis el sistema de contrapesos formado por magistrados, senadores y plebeyos. Finalmente, esta República, basada en el equilibrio de poder, fue sustituida por la llamada Economía Legionaria.

3. El Principado (27 a.C.- 235 d.C.)

En los últimos años de la república de Roma, la antigua parte política formada por el pueblo había quedado prácticamente fuera de casi todas las instituciones oficiales. La contienda o la tensión política se producía solo entre “las personas que ostentaba el derecho de ejercer el *imperium* (Pagden, 1997, p. 27)” y los típicos aristócratas, a saber, los senadores. En este contexto, “se encaminó Roma al *Principado* de Augusto, la forma específica en que la tradición republicana exclusivamente senatorial y el poder militar imperial se vieron como compatibles, sin necesidad de acudir al estado de excepción ni cambiar la constitución de manera formal” (Villacañas, 2016, p. 34).

Con las conquistas territoriales anteriores al *reinado* del futuro Augusto, Octaviano, la extensión del posteriormente llamado *Imperio Romano* ya alcanzó una dimensión inmensa. Tanto el gobierno de las provincias bajo control de los romanos, como la defensa frente a las amenazas exteriores, exigían la garantía de seguridad ofrecida por las fuerzas armadas. Además de la Economía Legionaria, el mantenimiento de la “*Pax Romana*” exigía un fuerte *imperium* militar. La clave del éxito consistió en que, aunque Octaviano no mandaba directamente al ejército, contó con la lealtad de las legiones.

En realidad, la paz, o en otras palabras, la construcción y reconocimiento del Principado se basaba, en primer lugar, en que el prudente *Imperator* reconoció la importancia de restaurar los principios de la República, y de hacer creer que el Senado disponía de poder gubernativo, aunque, en la práctica, era el propio emperador quien mandaba autocráticamente. En segundo lugar, los senadores entendieron que no solo ellos mismos estaban protegidos por los soldados de Octaviano, sino que la existencia del Senado, e incluso del Estado, dependía de este apoyo de Augusto. De este modo, se definió la naturaleza del nuevo régimen político como un imperio terrenal basado en la gobernación militar.

La legitimidad del privilegio de Octaviano, al parecer, derivó de la autorización del *Princeps*, como “el que toma primero”, tanto por parte del Senado como del pueblo. Pero cabe notar que la legitimación de su poder gubernativo, como el de muchos otros *Princeps* y *Emperadores* posteriores, solo teóricamente vino de la creación del título de *Augusto*, que fue más religioso y sobrenatural que político. En realidad, el poder estaba totalmente sustentado sobre la milicia. A este respecto el Dr. Villacañas sostiene lo siguiente:

“De hecho, el Principado solo tiene sentido porque la guerra en las fronteras de las provincias –la guerra en el sentido específicamente romano– pasó a ser el elemento de máxima justificación del *imperium*. La continuidad y necesidad de la guerra perpetuó el imperio y viceversa. En todo caso, decisiva fue la necesidad de mantener las provincias bajo control. De

modo correspondiente, el contenido básico del imperio y la autoridad fue el mando militar. Muy coherente con todo ello, Augusto vinculó la restitución de la libertad de la república, que él deseaba reivindicar, a la declaración de la paz. Cuanto más pacífico, menos expansivo se mostraba el poder imperial” (Ibíd, p. 51).

En este sentido, la *deificatio*, tanto de Julio César como del mismo Augusto, en un Estado de fe politeísta, no suponía que se gobernara, de una manera efectiva, con el apoyo de la divinidad. En este aspecto, nos encontramos ante un poder imperial muy distinto al que gozaba el emperador del Tianxia-Imperio Chino. De todos modos, el gobierno del poder central del Imperio Romano de esta primera etapa (desde Augusto Octaviano hasta la reforma de Diocleciano) se consideraba relativamente fuerte y eficaz.

Desde la perspectiva política general, el gobierno del Imperio Romano era muy parecido al de China, a saber, las élites sociales, en un número limitado, gobernaban a las masas bajo el mandato del emperador. Sin embargo, estas llamadas élites eran muy distintas a las de China, dado que la estructura gubernativa y social del Imperio Romano estuvo basada en la autonomía local de las distintas provincias. Es decir, las élites de origen local se encargaban de gobernar al pueblo, a quien conocían perfectamente, de la manera que ellas mismas consideraban más adecuada, siempre que no violasen los principios de los romanos. La colaboración y dependencia de estas élites con relación al gobierno central, en realidad se conseguía mediante el fortalecimiento de su autoridad tras concederles la ciudadanía y otorgarles todos o parte de los privilegios inherentes a la ciudadanía romana. Es decir, las oligarquías locales lograron consolidar su fuerza mediante su *romanización*.

Este aumento de la fuerza de las oligarquías locales, no causó en la mayoría de los casos una división que pudiera ser considerada como una amenaza significativa para la Metrópoli Romana. Pues la romanización no solo consistía en el establecimiento de la identidad cívica, sino también en la transmisión de la civilización más *avanzada* de los romanos. De este modo, se había dado una “cooperación obligatoria” (de esta manera fue llamada por Mann). Su funcionamiento tenía como objeto “*difundir* formas parecidas de vida y de cultura por toda la población, destruyendo los particularismos locales y forzando a las identidades locales a convertirse en una sola y más grande” (Mann, 1991, p. 224).

Sin embargo, cabe notar dos puntos muy importantes en esta política o este fenómeno de cooperación obligatoria. Primero, Finer señaló que la gran atracción de la cultura romana se representaba en las instituciones, tales como los foros, termas romanas, anfiteatros, y obviamente también en el manejo de la lengua latina (o el griego) como habilidad esencial para una vida cívica. En este sentido, la llamada romanización de la clase alta de las provincias consistió en el

otorgamiento de identidad; en relación con la población local en general, solo consistía en la propaganda de la cultura y en infraestructuras que Roma impulsó en todo el imperio. Esto significa que dicha *cooperación* fue obligatoria en la promoción de una forma de vida *civilizada*, pero, aparte de la *lex romana*, no se había generado un sistema con una clara división del trabajo con características romanas en las provincias, sino que su gobernación dependía en gran medida de la fuerte autonomía local. Es decir, en ningún caso se podía entender que la gobernación del *Princeps* fuese institucionalmente fuerte y eficaz dentro de todo el territorio del Imperio Romano.

La composición poblacional en la etapa del Principado de Roma fue mucho más complicada y diversa que la de la República Romana. Aunque las distribuciones de bienes y de clases sociales seguían existiendo, la jerarquización, o mejor dicho, la división grupal de la población había cambiado, diferenciándose entre los que contaban con la ciudadanía romana y los que no la tenían. De este modo, es verdad que surgió un modelo de vida más o menos idéntico dentro del inmenso territorio de este imperio, pero la derivada configuración de la “identidad romana” no fue lo mismo que la “ciudadanía romana”, y no implicó un mecanismo efectivo de ascenso de estado o posición social. Así que, por supuesto, esta romanización en las provincias, desde la perspectiva de la alta clase regional, se basaba en la atracción de los intereses de un liderazgo local, y de este modo logró la participación y reconocimiento de los oligarcas. Por el contrario, con respecto a la gran mayoría de las masas, esta política no les había ofrecido una posibilidad de aumentar sus intereses de una manera visible. Así que esta transición de la influencia romana entre el pueblo local solo iba desde arriba hacia abajo. Por este motivo, la cooperación fue *obligatoria*, ni *voluntaria* ni *positiva*. En otras palabras, el gobierno de Roma en las provincias no había suscitado una creencia común en todo el pueblo, de forma que se produjera una vinculación entre la vida cotidiana y la política, es decir, no había inspirado el interés de la gente en participar en las actividades políticas. Esta falta de conciencia política provocó una actitud de indiferencia del pueblo en relación con los propios cambios en el panorama político.

Este aspecto, el de la falta de conciencia política, es muy relevante porque no solo pasaba en las provincias, sino dentro de Italia, y hasta en la propia Roma. El establecimiento del Principado, en cierto sentido equivalía a la emergencia del poder centralizado del *Princeps*. Ya se ha comentado que, aunque nominalmente, la autoridad de éste fue lograda a través de la autorización tanto del Senado como del pueblo de Roma, pero, en realidad, se derivaba del apoyo militar. Además, en cuanto a la selección del heredero de este título, ninguno de aquellos autorizadores podía actuar contra la voluntad del mismo *Princeps*. Por ello, sea como sea, éste se había convertido en el llamado emperador, y disponía al mismo tiempo de los poderes judicial, militar y del poder de proponer el nombramiento oficial de magistraturas. Si bien los senadores todavía

contaban con alguna autoridad en relación con el gobierno, la misma política ya no tenía mucho que ver con el pueblo. Las obligaciones estrechamente relacionadas con la ciudadanía desaparecieron de la vida real de los ciudadanos, así que la política tampoco llamó tanto la atención del pueblo como antes. Al pueblo solo le importaba *pan et circo*.

La poca autoridad que tenían los senadores causó en el sistema central de poder un problema importante. Según Finer, para el emperador, solo el Senado podía tener competencias en el gobierno y su posible futuro sustituto (especialmente durante el funcionamiento del régimen militar, antes de que se imponga la sucesión dinástica del poder) solo podía ser elegido entre los senadores. Esta atención que presta el emperador al Senado la vamos a encontrar a lo largo de toda la historia del Imperio Romano. Tanto porque el emperador viera en el Senado una potencial amenaza como por lo agotador de las gestiones imperiales, fue preciso establecer un sistema burocrático primario en el entorno del emperador. El papel de los burócratas fue desempeñado al principio (con el Emperador Claudio) por los esclavos manumitidos, los cuales mantenían la lealtad al *Princeps* de la misma forma que lo hacían los eunucos en la Corte de los emperadores chinos. Más tarde se encargaron de la burocracia del Imperio los *equites*, comportándose como aliados del bando del emperador. En relación con la composición de esta organización, aunque exitosa también primaria, se limitó a elegirlos de entre la clase relativamente alta, la formada por los caballeros. Esto es fundamental para entender el hundimiento de los plebeyos en el imperio. En Roma e Italia, como el pueblo perdió las obligaciones de los servicios militares y de votar realmente en la asamblea plebeya, el ascenso de posición social, conforme a su riqueza, de los romanos perdió su sentido tradicional. Además, la nuevamente fundada organización burocrática tampoco abrió la posibilidad a los plebeyos. De hecho, la única manera de conseguir una verdadera mejora de la identidad social, y lograr al final participar en la política, consistió en unirse al ejército. En la época republicana, participar en las guerras y dirigir a los soldados también sirvió de preparación obligatoria para acceder a la política y empezar la carrera en la magistratura. Sin embargo, el estatus social y político no solo venía marcado por la posibilidad de ejercer alguna magistratura, sino también por la responsabilidad social y política asumida.

En las provincias, cuando los soldados provinciales terminaban su servicio militar, podían obtener la ciudadanía romana. De hecho, esto se entendía como el símbolo de la *romanización* verdadera, más real que la simple aceptación de la civilización romana. Así que, tanto en Roma e Italia como en las provincias, la milicia siempre era uno de los pocos medios para cambiar el estatus del pueblo. De este modo, el ejército ocupaba una importancia cada vez más relevante, lo cual permitió que el *Princeps*, que tenía el *imperium*, se apropiase de más poder en la gobernación. Bajo esta situación, en la que faltaba una verdadera creencia política en el Imperio Romano, el

mando de los líderes militares fue imprescindible para mantener el orden. Esto significa que el funcionamiento del gobierno fue determinado por las legiones, tanto si pretendían cambiar de *Princeps*, como si convencían al mismo príncipe para que modificase algunas políticas en favor del ejército. El Senado, en la mayoría de los casos, perdió la iniciativa para designar al jefe de Estado. De hecho, no le quedaba más remedio que aceptar las decisiones de los militares.

Teniendo en cuenta la incapacidad del Senado y la ausencia del pueblo para seleccionar a un nuevo dirigente y para participar en las cuestiones burocráticas del imperio, es lógico pensar que, al desarrollarse el Principado, cada vez existieran menos posibilidades para una restricción mutua eficiente del poder supremo. La fuerza armada, o la llamada Economía Legionaria, se convirtió en la parte fundamental del imperio, dado que el apoyo de estos soldados habían sido el requisito casi único para sostener al *Princeps*. A lo largo de todo el Principado, el territorio del Imperio Romano no se extendió tanto, ni tan rápido, como en la República, pero, aun así, se vio obligado a seguir desarrollando la Economía Legionaria y a mantener activo al ejército. Como durante esta etapa del Principado del Imperio Romano, tanto la legitimidad del poder del emperador como el funcionamiento gubernativo se sostenía sobre la milicia, está claro que Roma se había convertido en un imperio territorial con régimen militar. Aunque fuera un régimen muy distinto del imperio temporal con régimen burocrático-confucianista de China, ambos lograron una amplia aceptación por parte de la población.

No cabe ninguna duda que los motivos por los que el pueblo aceptó esta política en ambos gobiernos, tenían que ver con el interés de elevar su estatus social y de obtener los beneficios económicos. No obstante, los distintos modos de establecer dichos intereses nos permiten apreciar una gran diferencia en el modelo de gobierno de ambos poderes políticos. Obviamente, esta diferencia condujo a dos evoluciones históricas absolutamente distintas.

En esta segunda etapa, lo que le más faltaba a Roma (desde mi manera de ver) fue una ideología política que sirviera de creencia común a todas las clases del pueblo y que se extendiera a todas las partes del imperio. A diferencia del Principado de Roma, el Tianxia-Imperio de China sí tenía dicha ideología. Además, debido a su doble naturaleza política y ética y a su implantación plena en la práctica gubernativa, esta ideología del Tianxia no solo se consideraba como el enlace entre distintas partes y clases de la sociedad, sino que también había arraigado en la mentalidad y vida cotidiana del pueblo. Así que, con la existencia y funcionamiento activo de esta ideología, el pueblo chino también aceptó la política imperial por intereses individuales. Todos los participantes reales en las prácticas políticas, tanto el mismo Tianzi-Emperador como los burócrata-confucianistas, vinculaban sus propios intereses con los del Estado. Además, para mantener el equilibrio dentro de dicho sistema y asegurar su funcionamiento perpetuo, los burócratas, que eran

los órganos ejecutivos del mandato imperial, se convirtieron con el apoyo del pueblo chino en defensores de la justicia, y por ello asumieron la tarea de controlar el poder del emperador para que este siempre gobernase con Virtud.

La falta de una ideología política semejante en el Imperio Romano hizo que el vínculo entre las distintas fuerzas políticas fuera frágil. Aunque Roma logró satisfactoriamente propagar su vida cívica entre casi todos los territorios, el imperio militar, basado en las conquistas territoriales, impidió un verdadero gobierno autónomo de los territorios conquistados, lo cual impidió que se formase emocionalmente una conciencia del formar parte del Imperio Romano. Esta falta, desde la perspectiva de la legitimidad de la dominación, llevó a que el emperador romano no contara con poder político autorizado por una fuerza divina como, por el contrario, sucedía con el Tianzi chino. Su poder tampoco se legitimaba por el consentimiento tácito del Senado y del pueblo, como sucedía en la época republicana. Se trataba, por tanto, de un poder territorial que podía ser sustituido fácilmente por otro jefe que contase con los apoyos militares suficientes.

Esta carencia ideológica acentuaba la diferencia de intereses entre las capas superiores de la estructura social y las inferiores. Los superiores perdían el apoyo de los inferiores cuando ya no eran capaces de cubrir las necesidades o intereses de estos últimos. La falta de una creencia común había impedido la configuración de unos valores consistentes y unánimes capaces de vincular a los distintos individuos y grupos del pueblo. En estos dos factores se encuentra la raíz de la crisis del poder político del Imperio Romano, que se conservaría mientras los soldados, que formaban las legiones en distintas fronteras, mantuvieran su lealtad y apoyaran la dominación imperial. La falta de esta lealtad explica que, en el mismo año 69, sucesivamente llegaran a gobernar cuatro emperadores después de la rebelión del Senado contra Nerón. Esto significa que, sin una creencia común, no existe un poder estable. Si, a todo ello se une un sistema político-administrativo cada vez menos eficiente, la crisis política y las revueltas se hacen inevitables.

Las turbulencias que sufrió el Imperio Romano fueron la mejor prueba de la debilidad de la realeza. En cambio, en China, con el correcto funcionamiento de la ideología oficial confucianista, se podía limitar al poder político e impedir la aparición de un poder absoluto o tiránico, lo cual tampoco significa que existiera una fuerza superior al Tianzi-Emperador dentro del sistema de gobierno. La misma teoría confucianista defendía la superioridad del dominio del Tianzi-Emperador.

En cambio, el poder del emperador romano, sustentado sobre la milicia, era mucho más inestable que el chino. Por esta inestabilidad, los emperadores no dejaron de buscar el medio de acabar con el caos reinante. Esto les llevó a promover reformas sociales. No obstante, el Imperio Romano era consciente de sus problemas fundamentales, y no cabía ninguna duda de que algunos

emperadores eran conscientes de la necesidad de solucionarlos. De hecho, tanto el surgimiento de la Tetrarquía, como la paulatina extensión del cristianismo entre la plebe, aparecieron como posibles remedios para superar la crisis del Imperio. Entramos así en otra etapa del Imperio Romano.

4. El fin del caos causado por los emperadores militares (235-284)

Según la tradicional división temporal, el Bajo Imperio empezó con Diocleciano en el año 284, y terminó con la división del imperio en el año 476. Entre la Dinastía Severa del Principado y el comienzo del Bajo Imperio, estalló la llamada Crisis del Siglo III, cuando se manifestaba en toda su crudeza la escena de mando militar del Imperio Romano. Se llamaba crisis porque fue indudablemente un tiempo en el que el imperio estaba en una situación caótica tanto en relación con el gobierno como en relación con la vida del pueblo. En realidad, el brote de esta crisis se remontaba a la Dinastía Severa, sobre todo a la promulgación del *Edicto de Caracalla*.

Desde la época de Julio César, el otorgamiento de la ciudadanía romana se había convertido en un medio de extender la gobernación a la romana y conseguir la lealtad de los *bárbaros* conquistados. Como se acaba de comentar, los soldados provinciales prestaron servicios militares en las legiones a cambio de un sueldo, aunque el motivo más importante era conseguir la ciudadanía romana, pues esto suponía un ascenso de estatus social. La ciudadanía, sin duda alguna, se trataba de un requisito indispensable para acceder a las magistraturas y cargos del *cursus honorum* del imperio. Por ello, su obtención no representaba simplemente un aumento de beneficios materiales, sino que también satisfacía la aspiración a conseguir honores que con frecuencia tiene el ser humano.

Sin embargo, con el Edicto de Caracalla la ciudadanía romana se extendió automáticamente a todos los habitantes libres del Imperio Romano, sin diferenciar ni el origen, ni el oficio. Aunque Finer trató este edicto como un símbolo de la formación de una civilización imperial común (Finer, 2010, p. 384), en la mayoría de los casos, fue un fuerte golpe al gobierno imperial. Existe una polémica sobre los efectos económicos que trajo esta política. Sin contar lo que supuso en el cobro de impuestos, esto es, en los ingresos fiscales del imperio, lo cierto es que los romanos originarios perdieron su derecho de cobrar a los provinciales por la *protección* que ofrecían. Es decir, la paz y la prosperidad dejaron de ser traídas por los romanos. De este modo, perdieron su *superioridad* dentro del imperio. Desde una perspectiva social, la pérdida de la distinción entre ciudadanos romanos y provinciales también hizo que la sociedad romana perdiera la movilidad de clase que garantizaba su vitalidad. En este caso, el ofrecer servicios militares dejó de tener el beneficio honorífico anterior. Por otra parte, los cargos del *cursus honorum* del imperio, incluido el mismo

cargo de cónsul, también estaban abiertos a los antiguamente considerados provinciales e inferiores. Este también había sido el motivo por el que surgieron los *Emperadores Ilirios* de la época posterior de la crisis.

De hecho, tras la muerte del Emperador Alejandro Severo, la pérdida de esperanza en la obtención de la ciudadanía ya produjo una serie de guerras civiles, que condujo a la ausencia constante de una autoridad central duradera. Durante este período, los soldados fronterizos designaban y eliminaban emperadores a su voluntad, dado que sus intereses eran prioritarios. La construcción del Imperio Galo y del Imperio Palmira no solo fue el resultado de una crisis militar causada por las guerras, tanto dentro como fuera de las fronteras del Imperio Romano, sino que también tuvo el propósito de establecer para los soldados y el pueblo una nueva identidad y un nuevo objetivo. Con este Edicto de Caracalla, el Imperio Romano se convirtió en una sociedad cerrada, llena de contradicciones entre los antiguos y los nuevos romanos. Esto significa que, en comparación con la depreciación de las monedas, la devaluación de la ciudadanía romana causaba problemas aún más graves.

Las constantes luchas de los ejércitos y, obviamente, la carencia de un gobierno que funcionase, al final produjeron en el imperio una gran crisis social, cuya principal causa era económica. Justo en este momento, aumentó la influencia del cristianismo. Los motivos principales por los que esta religión monoteísta llegó a desarrollarse rápidamente en este mundo originariamente politeísta son los siguientes:

Primero, desde una perspectiva metafísica, el dualismo del Universo en el cristianismo, que prometía la salvación del alma, vinculó el mundo terrenal lleno de sufrimientos con el sobrenatural paraíso maravilloso. Es decir, los creyentes de baja clase, tanto los plebeyos romanos como los esclavos, por fin podrían lograr una liberación y felicidad póstumas. Segundo, desde un punto de vista más práctico, el cristianismo, igual que el confucianismo, también sostiene la construcción de un *orden*, tanto divino como secular. Por eso, las prácticas comunitarias cristianas se dedicaban a restablecer el orden social, y esto satisfacía simultáneamente las necesidades de los plebeyos y los aristócratas. De este motivo, se deriva el tercer punto: la organización racional de la Iglesia compensaba completamente la vacante del imperio en las organizaciones burocráticas. Por último, y no por ello menos importante, las ceremonias religiosas sirvieron para establecer una identidad nueva y común: “la vida social de la Iglesia se verificaba en todo su poder no en el intercambio de bienes materiales a través de las limosnas, sino en los refuerzos necesarios para la conciencia de pertenencia y fraternidad” (Villacañas, 2016, p. 301). Este el punto decisivo para que una sociedad no deje de ser tal. En suma, la Iglesia cristiana produjo una enorme influencia en la sociedad civil romana porque el Imperio buscaba una nueva forma para superar su crisis comunitaria. Con las

reformas de Diocleciano, el Imperio Romano logró sobrevivir por un tiempo, y, aunque no consiguió recuperar las glorias del pasado, dejó una gran herencia para la posteridad.

5. El Bajo Imperio (284-476)

Siendo un emperador de origen militar, Diocleciano, igual que cualquiera de sus antecesores en el mismo cargo, acabó la crisis del siglo III con el triunfo en la guerra contra los pueblos alemanes y persas, asegurando así las fronteras del imperio y eliminando las amenazas contra su poder. Al lograr una paz estable y duradera, fue capaz de emprender las reformas del imperio. Tanto en la primera etapa de su reinado (antes de establecer la Tetrarquía) como en la segunda, todas sus reformas tenían dos motivaciones: una era fortalecer la legitimidad de su gobernación; y la otra consistía en construir, a su modo de ver, un sistema administrativo más eficiente.

En la práctica política, el emperador, por una parte, separó y aumentó los servicios militares y civiles que los ciudadanos romanos debían prestar al imperio. Intentó evitar de esta manera que los ejércitos concentrasen demasiado su fuerza y que se convirtieran nuevamente en la fuerza principal capaz de derrotar el poder gubernativo del imperio. Por otra parte, Diocleciano reorganizó las divisiones provinciales y creó un enorme grupo burocrático sin precedentes hasta entonces, con el fin de sustituir la burocracia lenta e ineficaz del Senado. Pero esta reforma administrativa tenía un efecto ambiguo: por un lado, disminuyó oficialmente la función del Senado del Imperio Romano, aunque en muchos casos los senadores aristocráticos ya habían dejado de intervenir en las gestiones reales de los asuntos administrativos; por otra parte (el problema aún se verá más evidente después en la Tetrarquía), lo que se fortaleció con el aumento del número de funcionarios no fue la eficiencia en la gestión gubernativa, sino la presión impuesta a la gente.

Más tarde, al hacerse evidente las dificultades para gobernar un imperio con un territorio tan inmenso, Diocleciano diseñó la Tetrarquía. De este modo, el Imperio Romano se dividió en cuatro partes, cada una de ellas contaba con su propio gobernante. Además, el reformador también determinó el plazo máximo de gobierno y la forma de seleccionar al sucesor, en lugar de seguir la vía patrimonialista. Con medidas correspondientes a la división regional,

“se duplicó el número de las provincias, que llegaron a la centena, y se crearon las diócesis, hasta la docena, con un vicario del prefecto del pretorio al frente. Se militarizó toda la administración, aunque los civiles, la *militia officiales*, con sus ejércitos de *rationales*, *magistri*, *quaestores*, *curatores*, *procuratores*, no fueran armados. Se multiplicó el ejército, desde luego, pues cada tetrarca tuvo el suyo. Con ello se aumentaron las tasas para mantener una administración más amplia y desde luego se impuso la leva de hombres entre la población rural” (Villacañas, 2016, p. 369).

Al principio, la intención de dividir y acabar con el dominio familiar del poder daba la impresión de que quisiera eliminar, o por lo menos disminuir, la autocracia del *imperator*. Sin embargo, la realidad fue que el poder de los cuatro emperadores aumentó, tanto con respecto a las fuerzas armadas como con respecto al control sobre el pueblo.

Como consecuencia del otorgamiento casi completo de la ciudadanía romana y de las constantes reformas militares, al llegar al reinado de Diocleciano, la clase aristocrática ya estaba formada en una gran proporción por los nobles de nuevo cuño, cuya nobleza había sido adquirida por la acumulación de riquezas durante las guerras. Todo lo cual contrasta con la aristocracia senatorial. Evidentemente, con la reorganización del sistema burocrático, el Senado, que fue considerado como el sistema central y simbólico de la Roma tradicional, perdió su prestigio e influencia en la gobernación real y también salió definitivamente del mundo espiritual del Imperio Romano.

De este modo, el poder tanto del mismo Diocleciano como de los otros tres líderes, ya no procedía (los tetrarcas tampoco lo pretendían) de la ratificación del Senado, como solía pasar tradicionalmente. Así que, según Villacañas,

“se alza un intento de fortalecer la estructura del gobierno imperial que tanto daño hacía a las clases senatoriales. Con su soledad social, las exigencias de legitimidad de los cuatro emperadores se hicieron ingentes. A estos retos, se intentó responder con una nueva teología de la armonía y la colegiatura que hacía corresponder emperadores y dioses” (Ibíd, p. 370).

La relación política entre Diocleciano y su homólogo en el poder, Maximiliano, fue investida de connotaciones religiosas, con lo que se logró vincular la figura de ambos líderes seculares y militares con los dioses Júpiter y Hércules. Además,

“las correspondencias entre el gobierno del cielo y de la tierra se extremaron en los panegíricos imperiales. Las analogías con los órdenes que se gobiernan sobre el número cuatro se subrayaron: estaciones, elementos, puntos cardinales, zonas del mundo, y la figura de la solidez lo reunía todo. Aunque, como recuerda el historiador Aurelio Víctor, se trataba de un ‘indiviso patrimonio’ con un imperio cuatripartito” (Ibíd, p. 370).

De hecho, estas formas de deificación de los emperadores se corresponden con las teorías de los filósofos chinos sobre el Tianzi, Hijo del Cielo. Tanto los taoístas como los confucianistas intentaron sincronizar el orden político del mundo de los seres humanos con el orden natural del cosmos, que se representa en el imaginario de los chinos como el Cielo Divino. También por este motivo, el doble sistema de Tianzi-Emperador llegó a sobrevivir hasta el final, o mejor dicho, el título de Tianzi permaneció siempre en la figura del emperador como la fuerza legitimadora más

potente.

Como se sabe y también se ha comentado varias veces en el presente estudio, el tema de la legitimidad sirve para que el dominio sea aceptado de forma voluntaria por la mayoría de los componentes de la sociedad. En dicha mayoría, aparte de la masa, también están incluidos los posibles competidores del poder supremo. En este sentido, cualquier ser humano que llega a la cumbre de la estructura política, aunque sea solamente por la fuerza de las armas, puede declarar su legitimidad vinculándose de alguna manera con la divinidad. Sin embargo, esta legitimación basada en la deificación no tiene ningún sentido. De hecho, una legitimidad positiva debería, además de traer alguna mejora en la vida o en la virtud a la gente, ser conforme con el sistema de creencias existente entre la gente.

En el caso de China, donde el líder también lograba su poder legítimo mediante la deificación, la legitimidad de la superioridad de Tianzi vino de su relación con el Dios Cielo, pero esta vinculación no nació en absoluto de la relación consanguínea, ni de la adopción, sino de una elección merecida por la Virtud que poseía. Esta Virtud, sin ninguna duda, debía manifestarse en la manera de gobernar de este líder elegido. Por tanto, su legitimidad también dependía del ejercicio real del gobierno. Con respecto a la base social, la herramienta legitimadora, en China, fue el confucianismo. Aparte de su naturaleza ética y moral que se corresponde totalmente con la necesidad espiritual de los seres humanos (y esto la hizo más aceptable entre el pueblo), el mismo pensamiento confucianista nació de la tradición o de la intención de recuperar la tradición. No cabe ninguna duda de que esto era una ventaja para lograr el asentimiento de las masas.

Por el contrario, el trabajo de Diocleciano no llegó a coincidir con ninguna de estas condiciones. Lo que hizo este emperador, tanto con respecto a su relación con Maximiano como con respecto a la Tetrarquía, tuvo como objeto únicamente elevar el privilegio de los gobernantes. En realidad, este aumento no tenía nada que ver con las necesidades del pueblo. Según Villacañas (2016, pp. 371-372), la *deificatio* consistía en que cualquier líder, especialmente un líder militar (que fue el caso de la mayoría de los emperadores romanos), podía vincular su triunfo, su gloria y su fuerza con los dioses, pero de ello no se derivaba ningún beneficio para el pueblo. Es decir, la vinculación de los emperadores con los dioses, y la confirmación de la racional estructura de la Tetrarquía, no suponía ningún beneficio para el pueblo o ninguna mejora social.

Otro motivo muy importante por la que la legitimidad de Diocleciano no logró ningún éxito entre la población se debió a que no se correspondía con una creencia popular de la sociedad, como la que, sin embargo, podía proporcionarle el cristianismo:

“La cuestión cristiana tiene que ver con la *deificatio* de los fieles, esto es, con la experiencia cierta y presente de que la vida interior de una persona queda transformada de forma continua, de tal

manera que puede identificar una comunidad de pertenencia, que es la verdadera instancia de juicio acerca de la totalidad de su vida, en tanto que sostenida por la fraternidad. Este punto es decisivo. Los emperadores no tenían capacidad alguna para conformar una comunidad fraternal de este tipo, ni transformaban la vida de sus súbditos, ni proyectaban de forma durable en el tiempo su capacidad de influencia en sus vidas concretas. Todo esto tenía que ver con la autorreferencialidad de los actos imperiales, que no garantizaban obediencia general salvo por la ruda justicia de la administración” (Ibíd).

Se puede apreciar aquí la ineficacia del Imperio Romano para agrupar a la gente y otorgarle una identidad virtuosa y común, tanto en lo moral como en la administración. Así que, después de la autorización general de la ciudadanía romana con la expedición del Edicto de Caracalla, la cohesión nuclear del verdadero Imperio Romano desapareció: los antiguos romanos perdieron su orgullo, y los no romanos dejaron de esforzarse para formar parte de esta colectividad. Siendo el caso de que todos estaban reunidos en el mismo grupo, pero este mismo perdía su poder de atracción. De hecho, el imperio, en este momento, si todavía disponía de algo que motivase el progreso de la sociedad, esto debía ser el Senado, considerado como símbolo hereditario de la antigua civilización romana, pero tras las reformas anti-senatoriales, la última huella de romanidad también fue eliminada. Los máximo honores que existían en esta sociedad, aparte de la gloria obtenida en las guerras, eran los cargos honoríficos públicos. La gloria alcanzada por haber ocupado cierto cargo fue, al modo de ver de los aristócratas, mucho más importante que el ejercicio del servicio público. La gloria se entendía entonces de forma muy distinta a como la entendía la República. Ante esta demanda de honor de los nobles, al llegar al Siglo V, los emperadores acortaron el tiempo del mandato de los funcionarios para que más gente pudiera tener la oportunidad de ocupar un puesto honorífico (Finer, 2010, p. 402).

Esta nueva sociedad romana padecía de conflictos, pobreza y de muchos otros problemas que podían romper desde dentro el imperio, cuya esencia se reducía al militarismo. Este mismo imperio, cuya construcción, o mejor dicho, cuya existencia originalmente consistió en “configurar una forma de vida ordenada y virtuosa para toda la humanidad” (dentro de esta humanidad, estaban incluidos los italianos, griegos, hispanos, egipcios, sirios, germánicos, etc.), y, justamente por eso, se exigía una fuerza, una creencia, que fuera capaz de reunir a la sociedad. En este aspecto, Villacañas cita a Arnobio y sostiene:

“Lo evidente es que los dioses nacionales de los romanos no puedan ofrecer nada parecido, pues lo que se requiere es una divinidad que muestre ‘su potencia de modo imparcial a todos los pueblos, sean de donde sean’. Para esta función tampoco sirven cultos y ritos parciales. Solo un Dios supremo con capacidad de ejercer su magisterio a través de una institución

universal puede responder a esta exigencia imparcial y universal. Solo ella puede hablar a ese ‘sentido común que se da en todos los mortales’. El imperio ha configurado un destino y una suerte común de la humanidad, y ahora alguna religión debe luchar ‘por los derechos del género humano y por los destinos de la humanidad misma’” (Villacañas, 2016, p. 382).

Es decir, esta búsqueda de una creencia común recurrió finalmente al cristianismo porque, por una parte, tanto los mismos cristianos perseguidos como los paganos que vivían bajo el Imperio Romano, pero sin romanidad, “fueron las víctimas comunes” (Ibíd, p. 384), lo cual significa que tenían la misma identidad; y, por otra parte, el Imperio y el cristianismo tenían un punto decisivo en común, el universalismo. De este modo el Imperio universal necesitaba el reconocimiento de la religión universal.

De hecho, el principal problema que tuvo el gobierno del Imperio Romano durante mucho tiempo (desde Diocleciano hasta la reunificación de Constantino) en la inserción del papel del emperador en la sociedad romana. Este problema solía ser considerado simplemente como una cuestión de eficiencia en la gobernación. Es decir, en lugar de pensar qué papel interpretaba dentro del imperio y qué poder y responsabilidad concretamente tenía, el emperador siempre pensaba en cómo ejercía su poder. Por este motivo, Diocleciano se decidió a dividir el imperio en cuatro partes, para que los líderes conocieran mejor la situación de su tierra y que reflexionasen lo más rápidamente posible ante cualquier situación urgente, pero dejó sin resolver tanto el papel del imperio como su identidad como emperador. En esta búsqueda de una razón imperial también se recurrió al cristianismo. Este va a explicar que el poder superior secular del emperador venía de la autorización celestial de Dios.

En el año 313, Constantino I el Grande y Licinio, como emperadores respectivamente del Imperio Romano Occidental y Oriental, expidieron, debido a una gran presión social, el Edicto de Milán, el cual brindó un estatus legítimo al cristianismo²⁵¹. Hasta el Edicto de Tesalónica, promulgado por el Emperador Teodosio, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano, y logró excluir todas las religiones paganas del sistema político imperial. En realidad, este triunfo del universalismo de la doctrina cristiana, tampoco venía totalmente de su teoría original. Los sufrimientos, persecuciones y malentendidos que los fieles habían sufrido durante siglos, les obligaron a hacer constantes modificaciones e introducir novedades en las

²⁵¹ Pagden subraya que Constantino el Grande emprendió su masiva y violenta conquista contra el mundo pagano, que estuvo fuera de las fronteras del Imperio Romano. Esta expansión, identificada con un cierto sentido de exclusividad, también coincide con la ideología exclusiva de la Iglesia cristiana (Pagden, 1997, pp. 30-38). Estoy totalmente de acuerdo con ello, pero, como el presente trabajo se concentra en la configuración interna del poder gubernativo, la contraposición y unificación del universalismo y la exclusividad del cristianismo, lo dejo para un futuro estudio.

enseñanzas cristianas.

Buena prueba de ello es que, a fines del siglo III, el cristianismo se explique filosóficamente desde del estoicismo, que era muy popular en la sociedad romana. De acuerdo con el estoicismo se va a interpretar el famoso comienzo del primer capítulo del *Evangelio de Juan*: “En el principio era el Logos y el Logos era con Dios y el Logos era Dios”. La explicación del Logos como un orden cosmológico, que existe en el mundo natural y afecta al progreso del mundo, venía del estoicismo. En este aspecto, el desarrollo del mismo cristianismo tiene mucho que ver con el del confucianismo, cuya enseñanza también fue tratada como un perjuicio para la gobernación de la Gran Unificación, y por ello sufrió persecuciones y una gran pérdida de vidas. Durante un tiempo, el grupo de los confucianistas también había sido ignorado por los emperadores, pero estos firmes partidarios no dejaron nunca de intentar ser visibles y de participar en la política. Después del paso de generaciones y de muchas reformas, al final consiguió un elevado estatus, ya que desde entonces se convirtió en la única ideología oficial para el poder político a lo largo de la historia china.

El cristianismo, al final, también llegó a monopolizar la totalidad del poder sagrado del Imperio Romano, pero, en este sentido, siguió un camino muy distinto al del confucianismo, para el cual no existía la posibilidad de lograr una posición superior al margen de la política. La expansión teológica del cristianismo y la territorial del Imperio Romano, al principio, se complementaron, dado que ambas tenían como objeto extender la civilización y la salvación por todo el mundo. Por lo tanto, el reconocimiento y la oficialidad de la Iglesia cristiana por parte del emperador romano no solo fueron el resultado de una presión social intensa, sino que este también esperó e inspiró que la Iglesia legalizase y defendiera su poder con la fuerza ideológica, que era algo que la realeza ya perdió pero la Iglesia la mantenía entre todas las clases de la población romana. Esto también fue el motivo por el que el imperio, al fracasar en establecer su propia teología imperial, eligió que su politeísmo fuese sustituido por el único cristianismo. En realidad, el cristianismo desde hacía décadas ya había practicado la más avanzada propaganda: primero, dado el diseño teórico de la religión monoteísta, la civilización que defiende es la de toda la humanidad y las almas que pretende salvar se encuentran por doquier, es decir, el cristianismo no es una herramienta que los emperadores romanos puedan aprovechar para sostener su *imperio*. Y segundo, en la Iglesia, se había desarrollado una buena organización, una razonable jerarquía interior y un gobierno administrativo aún más eficiente que el imperial. Tras el Edicto de Milán, especialmente después de la conversión de los emperadores, la Iglesia se apropió del poder civil, que le permitiría existir completamente fuera del imperio. Por lo tanto, la lucha entre el poder celestial y el poder terrenal llevaba siglos repitiéndose de una u otra manera. Al final, la fuerza secular pudo ser destruida por

otra aún más fuerte, por la fuerza de la creencia.

En conclusión, tanto China como Roma establecieron respectivamente en el mundo oriental y el mundo occidental un poder político fuerte con una inmensa extensión de tierra. Sobre cada uno de dichos territorios se constituyó una civilización considerada universal y más duradera que el poder político. En comparación con los romanos, los chinos, gracias a la ubicación geográfica de sus territorios, que les permitió desarrollar una civilización agraria y a salvo de otras amenazas civilizadoras, empezaron a construir un gobierno relativamente estable y bien organizado antes que en Occidente. Los primeros líderes de este gobierno tuvieron obviamente que considerar cómo mantener su existencia a lo largo del tiempo. Este punto ha sido fundamental para entender la historia de la política china.

En el sistema político de la Antigua China (concretamente en largo período que va de la fundación de la Dinastía Zhou a los últimos años de la última dinastía, la Qing), destacaron dos conceptos: uno es Tianxia, y el otro, *imperio* en el sentido chino. Al principio, ambos eran considerados dos regímenes políticos paralelos. El *Tianxia*, como poder político, empezó a ser diseñado por los primeros líderes de la Zhou Oeste. Este *Tianxia*, como idea política nueva, se sustentaba sobre dos aspectos principales:

Primero: era una estructura gubernativa abierta y extendida de forma concéntrica hacia fuera. Este diseño hizo posible que su gobernante diferenciase a los demás miembros del Tianxia por la intimidad de la relación, la distancia geográfica o el grado de civilización, en lugar de identificarlos como enemigos o aliados. Y segundo: en su construcción teórica tenía mucha importancia la elección celestial, la cual se había producido después de examinarse la Virtud del gobernante, es decir, la moralidad y las acciones ejercidas del gobernante.

En el lenguaje político chino, imperio, a diferencia de la concepción occidental, sobre todo la romana, se refería a un gobierno con un poder supremo altamente centralizado y a un sistema burocrático bien establecido y con buen funcionamiento. El Imperio Chino y el Romano coincidieron en algunos aspectos, tales como contar con un territorio amplio y una población inmensa, pero, más allá de estas coincidencias, el imperio de los romanos era diferente a esa exitosa combinación de Tianxia e imperio que lograron los chinos. A lo largo de la historia de China, vemos que ambos regímenes llegaron a complementarse y a formar un nuevo sistema de poder, el Tianxia-Imperio. Con este nuevo sistema, el Tianxia dejó de ser un gobierno concreto e interno a China, pasando a tener más peso la relación de China, concebida como imperio, con otros poderes políticos extranjeros; es decir, el Tianxia podía, en apariencia, relacionarse con la cara expansiva del Imperio Romano, la relativa a las relaciones exteriores, pero lo cierto es que estas relaciones fueron más pacíficas en China. Así que el llamado Imperio Chino era un concepto

cerrado, interno, porque solo se refería al Estado chino bajo la dirección del gobernante supremo.

En correspondencia con el sistema gubernativo Tianxia-Imperio, el gobernante se convirtió en Tianzi-Emperador. Este cargo no podía asimilarse al del emperador romano, porque, como expresa su etimología, el Tianzi-Emperador, además de hacer efectivo el mandato de gobierno, es el Hijo del Cielo, y, por tanto, es un ser divino para la cultura china. En otras palabras, el Tianzi-Emperador también interpretaba el papel que tuvo Jesucristo en la cultura occidental religiosa.

El *Cielo*, en la cultura china, es tanto cielo físico como el divino. En lugar de apelar a esta fuerza para que influye directamente sobre la tierra, la población no puede hacer otra cosa que elegir a un buen gobernador para que mantenga aquí, bajo el cielo, el mismo orden cosmológico del Cielo Divino. Por lo tanto, el mismo Cielo no mantiene ninguna relación directa con la gente de la tierra. La única relación tiene lugar a través de un agente. Por eso, el pueblo no tiene que preparar ninguna ceremonia ritual en favor del Dios Cielo, ni algo parecido al bautismo ni a la misa. Lo único que se debe hacer es mantener el orden sí mediante los ritos jerárquicos. No obstante, la voz de la población sí puede ser oída por el Cielo si el agente no ha cumplido sus deberes como buen gobernante. En este caso el Dios Cielo puede castigarlo en beneficio del pueblo. Por este motivo se le exige al Tianzi que realice toda una serie de Ritos (que, por su sentido divino, diferenciamos de los ritos) para reconocer el privilegio de haber sido elegido por el Cielo. Asimismo, el Tianzi tiene como tarea principal conseguir que la población viva bajo el orden secular, que es una copia del celestial. Tanto si lo logra, como si no, es obvio que el emperador no es un dios y será sustituido por uno nuevo.

En realidad, el Cielo en la civilización china, al igual que en cualquier otra civilización antigua del mundo, llevaba tiempo siendo admirado como un concepto misterioso que contaba con una fuerza impenetrable. Esta mística llevó a los seres humanos a no parar de explotar la relación directa e indirecta entre el hombre y la divinidad. Este último concepto está lleno de sentimientos de veneración y temor, y de él se derivan normas morales para la conducta individual y social.

En el Occidente cristiano, la divinidad se representa de forma religiosa y vincula las conductas de los seres humanos de la vida actual con su vida póstuma. El mundo divino del cristianismo es invisible e independiente de esta vida. Sin embargo, la Iglesia cristiana como institución perfectamente organizada se sitúa en este mundo visible, dirige y orienta a sus propios fieles para que cumplan los requisitos que les hagan merecedores de entrar al mundo divino. Este es el doble sentido que tiene el dualismo de la cosmología cristiana.

Pero en China sucede algo muy distinto a Occidente: el Cielo Divino no vincula la vida actual con la póstuma, sino que todos los hechos, tanto la bondad como la maldad, serán juzgados en esta vida. La sociedad, en la cultura china, en lugar de ser una comunidad política como en la cultura

occidental, es más familiar, pues todos los miembros mantienen ciertas relaciones de parentesco entre sí, aunque se den en la política. Se diferencia entre mayores y menores, superiores e inferiores, hombres y mujeres, y así se establece el orden. Dentro del mismo se encuentran los que deciden y mandan, así como los que aconsejan y obedecen. Pero dicho orden en ningún sentido puede considerarse arbitrario, ya que está construido dentro del marco de la ética familiar que se extiende al ámbito social. De hecho, el Cielo, o en general la fuerza divina, constituye un concepto moral y ético en la civilización tradicional china. Esta idea surgió y maduró durante la Dinastía Zhou, pero las interpretaciones sistemáticas de este concepto, especialmente su vinculación con la política, proceden de la doctrina filosófica de los confucianistas. Por ello, se puede entender que el confucianismo no solo sigue a Zhou en la actitud política, al desear restaurar la sociedad ordenada establecida por los Zhou, sino que también intenta con la ayuda de la ética construir ideológicamente una relación humana armónica que vaya más lejos que el simple orden político. Así que el confucianismo se convierte en la teoría que vincula el Cielo Divino con la política real y secular. Obviamente, los mismos confucianistas, como intermediarios, se encargaron de la interpretación del Dios Cielo.

En el sistema ideológico del poder político chino, el encargado del poder gubernativo y autorizado por el Dios Cielo es el Tianzi. El que ejerce en la práctica dicho poder, que es más teórico que real, obviamente solo puede ser el mismo Tianzi, pero como emperador, dado que se ha completado en el mundo terrenal un sistema gubernativo unificado y en buen funcionamiento, cuya construcción jerárquica coincide con el requerimiento del Tianzi en realizar su tarea. Pero si el Tianzi-Emperador quiere ejercer su poder supremo tiene que recurrir a los letrados. Esto también significa que el poder del emperador, aunque se denomina así, ni es autorizado, ni depende absolutamente de la fuerza militar.

Desde este punto de vista, el poder del Tianzi-Emperador es absolutamente diferente del poder del emperador romano. De hecho, desde el principio, es decir, a partir de la época republicana, o incluso nos podemos remontar a la monárquica, la milicia ya formaba una parte muy importante, tanto en la política como en la cultura romana. Mann sostiene en su obra que “el éxito de Roma se debió a fusionar en el Estado la organización militar y la economía, a vincular la estratificación y la ciudadanía con las necesidades de la guerra territorial”. Cuando este ejército, como componente principal de Roma, experimenta un cambio radical, que consiste en que el ejército voluntario de ciudadanos se convierte en ejército profesional y pagado, la república deja paso al Principado (Mann, 1991, pp. 362-366). Durante este período, el ejército era una vía importante de movilidad social ascendente, y más tarde se convirtió en la fuerza determinante para la atribución del poder gubernativo. El ejército romano se puede considerar como la fuerza que mantenía, de una manera

u otra, al poder gubernativo de Roma, pero también era un factor importante para destruirlo.

Volviendo a la gobernación del Tianzi-Emperador, el papel de las fuerzas armadas fue sustituido por la ideología confucianista, en el sentido de servir a la unidad de las distintas partes y clases de la sociedad y al mantenimiento de la movilidad social. No cabe ninguna duda, entre el gobernante y la Escuela Confucianista existía una relación mutua, no solo consistente en una selección mutua, sino que también servía regular y limitar a la otra parte. Obviamente, la realeza eligió al confucianismo como ideología oficial política porque las enseñanzas de este pensamiento, por una parte, consolidaban la autoridad del emperador mediante la interpretación de la voluntad divina; y, por otra parte, mantenían la paz y el orden de la sociedad conforme a las costumbres de la población sobre la base de una ética tradicional. El confucianismo eligió realizar su ideal de establecer una sociedad ordenada dentro del sistema de la realeza porque, después de las persecuciones anteriores, necesitaba el reconocimiento y apoyo del gobierno para la extensión de su doctrina entre el pueblo.

El motivo por el que los confucianistas no fueron capaces de establecer una organización eclesiástica en competencia con la imperial, y de esta manera mantenerse independientes como en el caso del cristianismo, hay que buscarlo en el origen de la teoría de esta escuela. El pensamiento confucianista nació de la tradición e ideología del Tianxia de la Dinastía Zhou Oeste, cuyo surgimiento de algún modo se podía interpretar como una salida a la crisis y a la carencia de poder coactivo del gobierno. Esto significa que, desde el principio, tanto el diseño del Régimen de Tianxia como el pensamiento confucianista no aparecieron como unos poderes que pretendieran rivalizar con el dominio efectivo y real del emperador. Este punto es decisivo, no solo para explicar por qué la ideología confucianista tenía que depender del poder político imperial, sino también para comprender por qué China, dominando todo el Tianxia, no implicaba un sistema coactivo, imperialista, sobre otros poderes políticos extranjeros.

En realidad, la modificación que habían hecho los confucianistas en su propio sistema ideológico fue radical, ya que reconocieron la estructura política del Tianxia. Sin embargo, estos teóricos también aprovecharon este sacrificio a cambio del reconocimiento oficial y exclusivo de su pensamiento en la política, con el objetivo de que luego se extendiera automáticamente de arriba abajo y entre toda la sociedad. Este reconocimiento coincidió con la expectativa del Tianzi-Emperador, que también buscaba mantener la unidad, tanto en relación con el poder político como en relación con la ideología y creencias del pueblo. De la necesidad de ambas partes se derivó la selección oficial de los burócratas. Fue así desarrollándose y perfeccionándose poco a poco el Sistema de Examen Imperial, que se basaba en la enseñanza ortodoxa confucianista.

La integración completa del pensamiento confucianista en la gobernación dotaba al poder

superior del emperador de una interpretación divina; al mismo tiempo, la administración burocrática, que hasta entonces era fruto del diseño de una dominación con características absolutistas, gracias a la introducción del elemento ético del confucianismo llegó a ser más humanista y más aceptable para la población. El mismo líder superior de este poder político tuvo que abandonar su política elitista y reconocer, primero, la importancia del pueblo, lo cual se correspondía con la voluntad del Dios Cielo; y, segundo, el papel de los burócrata-confucianistas como fuerza restrictiva de la realeza.

La función restrictiva del confucianismo con respecto al poder del Tianzi-Emperador viene de la naturaleza moral de la doctrina de esta escuela. La enseñanza que orienta a la gente hacia una vida basada en el bien es, en el caso del confucianismo una sociedad armónica y en paz entre todos sus miembros. Esta promesa siempre es fácil que sea aceptada por la población. Por otro lado, en la China antigua, por establecer el Sistema de Examen Imperial como la forma más segura para lograr el ascenso social, se estableció una institución administrativa, cuyos miembros recibían la misma enseñanza de la escuela confucianista y mantenían la creencia en la misma filosofía política. Esta organización burocrático-confucianista (o letrada), junto con la gobernación centralizada imperial, formaban un sistema gubernativo de doble estructura, en el que el Tianzi-Emperador siempre contaba con el poder de decisión final.

Se comprende entonces que la realeza representada en el Tianzi, los burócrata-confucianistas y la amplia masa del pueblo siguiera voluntariamente la misma ideología ética, social y política. Esta ideología suponía que, cuando el emperador quería ejercer un poder absolutista, naturalmente agresivo y aristocrático, las otras dos partes intentarían resistir juntos a la improcedente decisión de la realeza.

En realidad, la institución burocrática construida en la Antigua China, en muchos aspectos, tales como la clara y exacta división de las tareas, la supervisión jerárquica, la formación profesional de los encargados, etc., era conforme con la definición que da Weber de una burocracia moderna. Desde la perspectiva de su desarrollos ideológico y ético, parece que la burocracia basada en el pensamiento confucianista había llegado a interpretar el mismo papel que la institución cristiana. Sin embargo, a diferencia de la Iglesia cristiana, que tenía una organización independiente de cualquier dominación secular, el sistema burocrático-confucianista, aunque contaba con una importancia extraordinaria, era una sección administrativa que ofrecía servicios públicos al terrenal imperio. Es decir, este sistema era derivado del mismo poder político y dependía de éste; además, era inferior a la autoridad del emperador. Teniendo en cuenta este contexto de dependencia, la eficiencia de la restricción debería ser nuevamente evaluada.

De todos modos, esta ideología confucianista como creencia común política, no solo ayudaba

a consolidar la sociedad de todos los chinos desde dentro, sino que la filosofía de esta escuela, que se basaba en la perfección del orden, o en otras palabras, que se fijaba en las diversas relaciones armónicas entre todas las partes, también permitía que esta comunidad china aceptase en mayor medida la diversidad, tanto dentro de esta sociedad como en las relaciones exteriores. La comunidad cristiana, en este aspecto, también era muy distinta de la confucianista. Aunque el dogma del cristianismo se había liberado de la idea de *pueblo elegido* que encontramos en las enseñanzas originales del judaísmo, como monoteísmo no dejó de diferenciar entre los fieles y los paganos; diferencias que eran afines con la división entre civilizados y bárbaros, amigos y enemigos.

En el fondo, la Iglesia cristiana y el Imperio Romano coincidían en una política de expansión, que exigía, tanto por las circunstancias reales como por intrínsecas necesidades metafísicas, una evolución constante. Esto explica el dinamismo del Imperio y de la Religión, pues ambos tenían que seguir expandiéndose, y, si era necesario, podían tanto llegar a luchar juntos contra los enemigos comunes como a luchar entre sí por los intereses y creencias de cada uno. Si nos remontamos a la época republicana, podemos observar que el poder también estuvo dividido en tres, y que cada uno luchaba por el suyo, lo cual obligó a que todas las partes pactasen y modificasen el régimen. Aunque la historia romana no hubiera avanzado como esperaba, la brillante civilización y el espíritu luchador lograron una amplia extensión.

Con respecto a la Antigua China, después de la integración completa de confucianismo y realeza, el régimen político pudo mantenerse durante más de veinte siglos con una estructura eficaz. Es decir, tanto en relación con su gobernación interior como en relación con las relaciones exteriores, apenas hubo cambios a lo largo de veinte siglos. La estabilidad imperó durante este tiempo en el gobierno. Sin duda, resulta admirable el increíble diseño de este sistema gubernativo secular basado en la ideología confucianista, pues fue decisivo para la extraordinaria longevidad de la China dinástica y de su civilización. Para lograrlo el pensamiento confucianista fue fundamental, gracias tanto a su comprensión de la cultura china como de la política de la China pretérita, presente y futura.

CONCLUSIONES

Como se adelantó en la introducción, la presente tesis doctoral estudia el papel de la filosofía confucianista en la construcción y mantenimiento del poder político, tanto interno como internacional, en las diferentes épocas de la historia de la China dinástica. La tesis no se limita a estudiar el surgimiento y desarrollo de la política de la Antigua China a través de la historia del pensamiento filosófico, sino que también tiene el propósito de proporcionar al lector occidental un mejor entendimiento de la actualidad y del futuro de la China moderna, tanto en la filosofía como en la política.

China, no solo en la época dinástica, sino también en la contemporánea, suele aparecer en el lenguaje político de Occidente como el Imperio de China. En realidad, desde hace mucho tiempo, esta potencia oriental, lejana, rica y misteriosa, ya fue conocida por los europeos con distintas denominaciones, como *Sina* o *Seres*, de tal manera aparecía en el Mapa Mundial de Ptolomeo. La historia de su *reconocimiento* como *Imperio Chino* debería remontarse a la colonización mundial, después de la era de los descubrimientos.

De hecho, la historia de la definición de la China antigua como *imperio* se puede remontar a la primera mitad del siglo XVII, incluso más pronto, a las últimas décadas del siglo XVI. En las investigaciones sobre este tema del Profesor Cao Xinyu (曹新宇, 1973–) y del Profesor Huang Xingtao (黄兴涛, 1965–) se aborda la obra póstuma del famoso misionero Matteo Ricci. En esta obra se puede hallar la descripción del “Imperio de China”. Este misionero presenta así la ubicación y extensión de este antiguo poder: “*Extremum hoc in Oriente Imperium, Europae nostrae innotuit variis nominibus insignitum*” (Ricci, 1615, pp. 3-4). A continuación, expone claramente el motivo por el que se califica a China de imperio. Indica de este modo que, “con respecto al territorio y magnitud [...] el conjunto de tierras de todas las monarquías [occidentales] no puede llegar a competir con la de China”. Es decir, el *imperio* en el lenguaje de Ricci tiene que ver con la inmensa cantidad de territorio. Pero cabe notar que en esta misma obra también se dice que el gobernante de este enorme Estado era definido como “dominador del universo”. Añade que este nombramiento se debe a que los chinos, sobre todo el mismo gobernante chino, habían creído erróneamente que el territorio de su propio reino casi llegaba a los límites del *mundo* (Cao y Huang, 2015, p.52). De hecho, se puede entender que los primeros misioneros occidentales que llegaron a China ya tuvieron conocimiento de la grandeza de China y la potencia de su gobernante, y justo por estas condiciones creyeron que se debería denominar como “imperio”²⁵².

²⁵² Estrictamente, de acuerdo con la interpretación habitual de imperio, la Antigua China no lo fue.

Las investigaciones de muchos autores chinos y extranjeros (la mayoría de los cuales son historiadores) ponen de manifiesto el origen de la definición o de la denominación del gobierno chino como *imperio*. Por ejemplo, Timothy Brook sostiene que el “Imperio de la China” apareció en primer lugar en la obra del misionero portugués Álvaro Semedo (Brook, 1998, pp. 264-265). Sin embargo, si nos referimos a las distintas obras publicadas en distintos idiomas y en distintos lugares por este misionero, se advierte que el nombramiento del mismo poder político también varía: En el año 1642, publicó en España *Imperio de la China i Cultura Evangélica en Él por los Religios de la Compañía de Lesus*; al año siguiente publicó en Roma *Relatione della Grande Monarchia della Cina*; y en el año 1653, publicó otra vez en Roma la obra titulada *Historia Relatione del Gran Regno della Cina*. En realidad, los europeos, sobre todo los misioneros que visitaron China, conocían muy bien la situación real de este Estado. Al igual que en el lenguaje occidental estas denominaciones de las instituciones políticas se usan a veces de modo genérico, los mismos misioneros tampoco estaban seguros sobre la forma de definir el régimen político de China.

La confusión y dificultad para denominar a este poder político venía de la falta de una institución parecida o correspondiente en Occidente. Por este motivo, en lugar de intentar conocer China desde la interpretación tradicionalmente occidental, esta gran potencia debe ser comprendida dentro de su propio contexto y lenguaje políticos. En cierto sentido, se puede afirmar que la construcción y configuración ideológicas de casi todas las teorías políticas de China derivan de la idea (o el Régimen) de *Tianxia*, que es un invento genuino de los antiguos chinos. Todos los comentarios políticos de la China antigua estaban, en mayor o menor medida, vinculados con la idea de “Bajo el Cielo”.

El régimen *Tianxia*, junto con su ideología moral, adecuada a la necesidad política de los líderes de la Dinastía Zhou Oeste, logró su configuración sistemática en el siglo XI a.C., y no encontró hasta el siglo XIX ningún verdadero desafío que lo pusiera en cuestión. En otras palabras, a lo largo de una historia de casi treinta siglos, el Régimen *Tianxia* siempre ha servido de fuente moral para sustentar la legitimidad del dominio dentro del ámbito “Bajo el Cielo”, un concepto, más bien misterioso, que fue inventado y utilizado por los chinos anteriores a la mencionada Dinastía Zhou.

El concepto del *Cielo*, en la civilización china, siempre era considerado –para el conjunto de la población– como una fuerza sobrenatural y benévola. Este mismo término ocupaba la posición superior en el sistema de poder, y aludía a la fuerza celestial y sacra. El entendimiento y aceptación entre el pueblo (que llega incluso hasta hoy en día) de la superioridad de dicho Cielo se podía considerar como una creencia trascendental. De este modo, desde el surgimiento por primera vez del poder hereditario en la Dinastía Xia (aprox. siglos XXI-XVIII a.C.), es decir, desde la etapa

más primitiva de dominación patrimonial en la civilización china, este Cielo divino empezó a ser interpretado como la fuerza de mayor autoridad. Este concepto se vinculaba con el mérito del fundador de dicha dinastía en liderar al pueblo en la lucha contra las inundaciones y en la protección de las llanuras en las (y de las que) vivía la gente. Este logro, con la ayuda del Cielo, le convirtió en el verdadero dueño de estas tierras.

Más tarde, con motivo de fortalecer el privilegio y el nuevo poder patrimonial, esta autoridad sobrenatural pasó a los nuevos Hijos del Cielo de la Dinastía Shang mediante numerosas ceremonias de sacrificio a los antepasados. Sin embargo, este traspaso de la autoridad sobrenatural causó un gran problema en el ejercicio del poder: se produjo el desprecio de este poder divino por parte de sus mismos *descendientes*, que aprovecharon su privilegio para actuar desenfrenadamente, lo cual al final condujo al levantamiento en masa de las tribus y pueblos subordinados.

Con ello, emergió el poder de los Zhou, quienes originalmente destacaban (según se dice) por su buena conducta y fama. Debido a la ubicación periférica y a la escasez de población, políticamente se vieron obligados a abandonar la aspiración de monopolizar el poder, esto es, de gobernar de una manera absoluta. Por este motivo se sirvieron de la divinidad moral del Cielo, la cual dotó a su dominio de una *Virtud*, que, al mismo tiempo que servía para lograr la autorización o legitimidad, restringía su poder. En consecuencia, los Zhou establecieron oficialmente el Régimen de Tianxia y lo aplicaron en su gobierno feudal, dentro de una circunscripción territorialmente indefinida. Lo importante no era la ambición territorial, sino la extensión de la Virtud y de la civilización china. Este régimen, considerado el “menos malo” (Zhao c, 2011), funcionó durante más de tres siglos, hasta que esta familia perdió tanto la Virtud como el control real del territorio “Bajo el Cielo”.

El Sistema Tianxia, que nació de la autoridad del concepto, tanto material como espiritual (divino), de Cielo, implicaba que había que establecer y mantener el orden en el mundo terrenal, copiando de este modo el principio cosmológico que hacía que todo funcionara de modo armónico. Aparte de ello, la naturaleza moral, entendida por los primeros fundadores y beneficiarios del poder que otorgaba dicho sistema, ayudó a confirmar y fortalecer aún más las características humanas y sagradas de este régimen como una ideología aplicada a una dominación más bien carismática.

En relación con el Sistema *ideal* de Tianxia cabe analizar dos fenómenos políticos: el confucianismo y la soberanía centralizada. El primero se consideraba como la derivación ideológica del antiguo Régimen de Tianxia. Por un lado, la aparición de este pensamiento filosófico constituía una mirada al pasado y a la tradición; por otro, heredaba de aquel régimen de

Tianxia elementos morales y éticos, como el énfasis del papel de la Virtud en la política, y la necesidad de mantener un buen orden en las relaciones éticas, sociales y, por supuesto, políticas. Para el pensamiento de esta Escuela, es indispensable la existencia de un soberano virtuoso que se limite a *ordenar*, es decir, a mantener el orden.

Con respecto al otro concepto, el de soberanía, salió de la práctica del poder político, o mejor dicho, a diferencia del de confucianismo, apareció después mediante el aprendizaje del pasado y sirvió para no repetir la historia. Dicho concepto de soberanía, que puede ser considerado puramente político, se concentraba en la potencia y la estrategia, y tendía hacia el extremo opuesto del gobierno restringido por la ética y la moralidad: servía para mantener el orden mediante una aplicación coactiva del dominio.

Los tres términos mencionados pertenecían a distintas categorías y se diferenciaban en muchos aspectos. El Sistema de Tianxia, originalmente fue un concepto diseñado para la dominación carismática en un ámbito abierto, lo cual permitió la participación de miembros lejanos que, originariamente, no pertenecían al mismo sistema. Es decir, en lugar de una expansión hacia fuera basada en la invasión, la ampliación de la influencia civilizada y política de este sistema, teóricamente estaba basada en una atracción carismática, que implicaba una internalización voluntaria de la cultura china. La fuerza motriz de este movimiento vino, por una parte, de lo avanzado de esta civilización, tanto en el ámbito tecnológico como cultural; por otra parte, también procedió del énfasis puesto en la moralidad del Tianzi (Hijo del Cielo) en las prácticas políticas.

No cabe ninguna duda de que el diseño del Tianxia, en la época de Zhou, debe ser considerado como una idea utópica, dado que esa actividad de *ordenar* por los considerados virtuosos no consistía más que en imponer el orden y asegurar su ejecución en todo el ámbito abarcado por el Tianxia. Sin embargo, el típico ordenar que conocemos, tanto en Occidente como en Oriente, también tiene otro significado, que es el de proyectar un orden eficaz en los actos concretos. Si se aplica este significado a la interpretación que hacen los confucianistas del concepto *orden*, se revela enseguida el problema fundamental de este concepto, a saber: los confucianistas solo insistían en mantener el orden, pero no habían propuesto ningún proyecto concreto.

De este modo, como gran seguidor que era de Zhou, el Maestro Confucio y sus discípulos empezaron a revisar, estudiar, debatir y organizar sistemáticamente las consideradas enseñanzas clásicas de los tiempos más antiguos y se dedicaron de nuevo a aplicar estas teorías en la práctica política. Lo que aprendió y heredó de la antigüedad fue la idea de mantener el orden entre distintas clases sociales mediante la idea de que cada uno de los miembros debía cumplir con sus obligaciones conforme con su identidad dentro esta sociedad. De este modo, se estableció la teoría de mantener un gobierno moral y relativo, que se podía interpretar como un sistema de poder que

no contaba con ninguna estipulación bien declarada, sino que solo estaba ética y difusamente definido.

Por el contrario, la soberanía del imperio, diseñado principalmente por los Legalistas, se caracterizaba por sus estrictas cláusulas y por el ejercicio real de estas mismas por cada individuo y por el conjunto de la sociedad. Debido a la necesidad de un gobierno absoluto y eficaz del llamado emperador, se requería una clara definición y otorgar una relevancia total a los privilegios supremos de este líder político. De hecho, se demandaba que el mismo emperador tuviera que mantener el poder mediante ciertas tácticas, que a veces iban contra la voluntad e interés del pueblo. El emperador trataba realmente de *imperar* en el Estado, es decir, trataba de imponer a los demás la decisión de su voluntad personal (Ortega, 1989, p. 79). Esto significa que, al principio, la figura del emperador se parecía mucho al *imperator* del mundo romano, el cual contaba teóricamente con el mando absoluto, aunque al principio este solo fuera pensado para situaciones de urgencia. Por este mismo motivo, tanto en China como en Roma, el poder puro imperial no podía mantenerse durante largos períodos de paz. Esta tesis era conforme con lo que subrayaban e insistían los confucianistas: “el Tianxia se podrá obtener montado a caballo (mediante la guerra), pero no se puede mantener así”. En suma, los chinos se vieron obligados a recurrir a la filosofía con el fin de construir un sistema ideológico-político que respondiese a las demandas teóricas y prácticas del gobierno.

Los tres elementos anteriores, que muestran diferencias ostensibles, consiguieron, después de siglos de pruebas, fracasos, modificaciones y *reintentos*, mantener una colaboración estable; es decir, al final se consiguió conciliar la ideología político-ética del pensamiento confucianista y la estructura legitimador-gubernativa del gobierno Tianxia-Imperio. Se puede entender que la ideología confucianista, considerada la base teórica fundamental, sirvió a lo largo de toda la historia de la China dinástica para mantener y garantizar el funcionamiento del poder político del Tianzi-Emperador, quien disponía a la vez del poder celestial y del terrenal. No obstante, funcionaba también como fuerza defensora de la ética social, en caso de que se perdiera el equilibrio entre el poder superior y el derecho del pueblo. Esta doble cara del confucianismo venía tanto de su origen teórico, en relación con el diseño ideal del Sistema Tianxia, como de su inserción en el interior del imperio, dentro del cual se practicaba y logró reconocimiento.

El pensamiento confucianista, como ideología política de la dominación del Tianzi-Emperador, constituye un sistema teórico complicado. A medida que fue desarrollándose este sistema filosófico, fue incorporando poco a poco las doctrinas de otras escuelas sobre campos tan diversos, como el político, el cultural y el educativo. Las enseñanzas del confucianismo acerca de la gobernación estatal, de la educación familiar o de la elevación moral personal, las cuales

pertenecían a distintas dimensiones, al final llegaron a unificarse en una misma ideología. No solo era la ideología política de los gobernantes, sino que también orientaba las conductas éticas del pueblo en la vida social. Se logró de esta manera una fuerte integración de la teoría y la práctica cotidiana de toda la población. Desde el emperador, que recibía una educación en el arte de gobernar, hasta las personas analfabetas, todos eran capaces de comprender los requerimientos morales del pensamiento confucianista y practicarlos en la vida real, dado que la ética de dicha escuela se podía interpretar y representar en los ejercicios del Rito y en todos los aspectos de la vida. Dicho Rito, diferente de la simple ceremonia y de una pura norma institucional, era un concepto específico del confucianismo y se caracterizaba sobre todo por su respeto sagrado por el orden.

En comparación con el nacimiento del confucianismo, que se había adaptado y seguía la tradición, el establecimiento de la dominación imperial con características principalmente absolutistas, se podía considerar como una verdadera y plena ruptura, que quería realizar el primer Emperador Qin Shihuang, con el pasado régimen político. Aunque siguió aprovechando la idea del Cielo para lograr la legitimidad de su posición suprema, empezó a gobernar con un conjunto general y completo de decisiones burocráticas de carácter eminentemente racional. Debido a la derrota del régimen y de la tradición conservadora oriental, causada por las fuerzas armadas occidentales, el pensamiento confucianista sufrió un golpe muy duro, tanto en relación con el desarrollo de su teoría como en la práctica política. Sin embargo, el poder absolutista llegó a su final en un plazo bastante corto, y este fracaso no solo advirtió a los emperadores posteriores de la importancia de apreciar la tradición y la voluntad del pueblo en el gobierno, sino que también llegó a despertar a los confucianistas, quienes se dieron cuenta que tenían que ajustar la teoría y práctica de esta escuela a la realidad política del mundo terrenal.

De este modo, el Maestro Dong Zhongshu, durante el reinado del Emperador Wu de la Dinastía Han Occidente (o Anterior), logró un gran avance al integrar el pensamiento confucianista dentro del sistema gubernativo y convertirlo en la ideología política de la nueva institución Tianxia-Imperio. En general, las medidas que tomó Dong consistían en dos aspectos: primero, reconocimiento y fortalecimiento del privilegio del emperador mediante su elevación y divinización como Tianzi; segundo, integración *de facto* de la enseñanza ético-moral de la escuela filosófica del confucianismo en la política, tanto en el gobierno como en la educación y formación sociales. Es decir, con la teoría desarrollada por Dong, la ambición de *imperar* del emperador y la insistencia del *ordenar* del tradicional pensamiento confucianista llegaron a coexistir y mantener un equilibrio, aunque a veces este equilibrio fuera muy frágil.

El reconocimiento oficial de la teoría de esta escuela supuso “llevar el confucianismo del campo

(o de la calle) al palacio”, y así nació la civilización política denominada como confucianista. El motivo por el que se definió como *civilización* se debió a que, en realidad, dentro de las sociedades de un ámbito mucho más amplio que una simple localidad o un Estado, existía una cultura originariamente china, que debía ser considerada avanzada por el nivel de su ciencia, pensamiento, artes y costumbres. El ámbito mencionado se refería al nuevamente denominado Tianxia, que perpetuaba geográficamente su apertura. En el centro de este sistema abierto se situaba el Tianzi, el poseedor de la mayor Virtud, el cual seguía manteniendo su superioridad, tanto en relación con los privilegios como en relación con la cultura y con los contactos mantenidos con las partes periféricas del mismo sistema. La superioridad de este Tianzi se reflejaba en su gran Virtud, la cual le permitía servir de intermediario entre el Cielo sagrado y la tierra secular. Se podía decir que, de este modo, gozaba tanto del poder celestial como del terrenal.

Esta gran Virtud del Hijo de Cielo, teóricamente, fue autorizada y verificada por el Dios Cielo; pero en el mundo humano este concepto abstracto debía hacerse visible mediante su confirmación por los mismos seres humanos. Los confucianistas, como defensores de la tradición, se entregaron a esta tarea. En cierto sentido se puede decir que desarrollaron los ritos que la familia real, sobre todo el mismo emperador, tenía que cumplir para demostrar su posición de dominio y su estrecha vinculación con la divinidad. Por otra parte, los confucianistas sacaron de nuevo la antigua ideología del Tianxia y se esforzaron en atraer el interés, tanto cultural como económico, para crear un entorno próspero que hiciera que *innumerables* poderes extranjeros quisieran formar parte de este Tianxia. Para lograrlo era muy importante que estos poderes extranjeros apreciaran y admiraran la bondad del Tianzi.

El pensamiento confucianista, como ideología que legitimaba el poder mediante la interpretación tradicional de la Virtud, puso de relieve el gran poder de la cultura y de la moralidad para establecer y mantener el orden en un ámbito mundial. En este proceso, era imprescindible contar con la legítima y virtuosa naturaleza del líder de Tianxia, quien podía ser tratado como el prestigioso heredero del Dios Cielo, pero sin que hubiera ningún lazo de sangre con este. Por eso, esta herencia, basada en la moralidad, no implicaba la necesidad de mantener lazos de sangre con cierta familia o nación. En contraste con una conciencia nacionalista, en la historia dinástica de China el derecho de ejercer el poder –dentro del Tianxia– como Tianzi legítimo se permitió que cayera en varias ocasiones en manos de poderes “no chinos” o, lo que es aún más relevante, en mano de jefes rebeldes, cuyos orígenes y familia no habían tenido nada que ver ni con el *poder* ni con la *nobleza*.

Desde una perspectiva general y a largo plazo, este diseño teórico tenía la pretensión de ser el fundamento que hiciera posible garantizar una vida eterna para la tradición china, más allá de los

cambios dinásticos que fueran produciéndose a lo largo del tiempo. Sin duda alguna, esta teoría era el elemento más importante para mantener la posición dominante de la ideología confucianista en este contexto de innumerables comunicaciones con los extranjeros, y para lograr que la civilización china, con sus fuertes componentes éticos de origen confucianista, fuera una de las pocas civilizaciones que nunca se había interrumpido desde su aparición. Desde otro punto de vista, la falta de una ideología competente y sustituible en el ámbito denominado como Tianxia y la existencia de un sentimiento de supremacía cultural entre los gobernantes e intelectuales chinos, también ha sido la razón por la que la civilización china no ha logrado ningún progreso significativo a lo largo de una historia de más de tres mil años, hasta que las invasiones occidentales le obligaron a afrontar un proceso de modernización.

Volviendo a la dominación real del emperador dentro de las fronteras de China, es decir, dentro del ámbito del Imperio, la integración del confucianismo en la política ejecutiva permitió en la mayoría de los casos que el gobierno cumpliera con los estándares éticos tradicionales de los chinos. Se puede entender así que el emperador, que era el mayor y único poseedor del poder supremo junto con su Corte imperial compuesta por los parientes, eunucos y algunos otros servidores, no llegara a convertir su gobierno en una autocracia. Este hecho no fue accidental bajo ningún concepto, sino consecuencia, en primer lugar, del mismo sistema burocrático, vigente desde los tiempos de los reinos y del imperio absolutista de la Dinastía Qin; y, en segundo lugar, de la influencia del pensamiento confucianista, que era la única ideología política del imperio. Del confucianismo se derivaba el establecimiento y perfeccionamiento del Sistema de Examen Imperial, que era la vía oficial para seleccionar los miembros que debían formar parte de dicho sistema. Estos miembros se convertían finalmente en los llamados burócrata-confucianistas, buena parte de los cuales se consagraban a asegurar la buena ejecución del poder del emperador.

De hecho, este mecanismo de unión consistía en una serie de actos que funcionaban y se influían mutuamente. En realidad, dentro de este sistema la ejecución del poder del emperador consistía en *ordenar*, es decir, en proyectar un orden eficaz en el gobierno y en realizar las acciones ejecutivas necesarias para garantizarlo. Dicho orden requería, primero, definir la estructura gubernativa central; y, segundo, determinar y poner en práctica el Examen de Selección de los Burócratas (obviamente, son temas relacionados con el pensamiento confucianista). Una vez que los burócratas han sido examinados y elegidos conforme con la enseñanza ético-moral confucianista, realizaban en los pueblos tanto la gobernación institucional, según lo establecido por la ley, como la gestión no institucional relacionada con obligaciones éticas y familiares. Esta última gestión era muy comúnmente garantizada por las relaciones que dentro de cada clan se daba en los pueblos.

De todos modos, la realización de estas restricciones fue apoyada totalmente por la extensión y

profundización del pensamiento confucianista entre toda la población, dado que éste se trataba de la única medida relativamente justa para garantizar el ascenso social del pueblo, aparte de su característica ética. Por formar parte del gobierno y lograr el prestigio mediante el estudio del pensamiento de esta escuela, los burócrata-confucianistas se unieron en torno a una creencia común y formaron de este modo un conjunto fuerte y sólido que impedía el ejercicio absoluto de la voluntad personal del emperador.

Con el establecimiento de una conciencia común ética entre todas las distintas clases sociales mediante el vínculo de la educación y el comportamiento cotidiano, con la mejora del estatus social y la realización del valor personal, el gobierno del emperador con la ayuda de los burócrata-confucianistas llegó a ser una estructura gubernativa relativamente estable y eficiente.

Aunque existía cierta tensión entre la libre ejecución del poder por el emperador y las restricciones, conformes con el confucianismo, que a este poder ponían los firmes defensores del gobierno moral, este modelo gubernativo combinado, y unido por la entidad suprema representada por la soberanía y por la ideología política confucianista, gozó de gran estabilidad. Con el paso del tiempo, dicho modelo de gobierno funcionó casi por inercia, de modo que no podía ser destruido por ninguna fuerza interior revolucionaria. La naturaleza conservadora del mismo confucianismo impedía la recepción de ideas progresistas en la sociedad o entre el pueblo.

Por lo tanto, la *modernidad*, en realidad, no había nacido ni se había generado en China, sino que había sido traída a China por las fuerzas occidentales. En otras palabras, China fue obligada a aceptar una nueva ideología distinta y *avanzada*, que no tenía ninguna conexión con su propio sistema de pensamiento cultural y político. En cierta medida era contraria a la tradición de este antiguo Tianxia-Imperio.

La mayoría de las fuentes de los misioneros europeos, que se dedican al tema de China desde el siglo XVI, se concentran en enseñar al mundo occidental qué tipo de *imperio* era China, pero, nunca valoraron los méritos de esta China ni investigaron si debía ser considerada realmente un *imperio*. Algunos investigadores occidentales contemporáneos, como el Dr. Mark C. Elliot, creen que, posiblemente, las invasiones que tienen lugar durante la Dinastía Qing, y su gobierno real sobre tierras de distintas *naciones*, convirtieron a China en aquel momento en un verdadero *imperio*. Por supuesto, en la presente tesis no profundizamos en esta última dinastía, dado que, al igual que la Dinastía Yuan, la Qing se considera como un poder político construido por los *extranjeros*, los cuales intentaron asimilarse a los tradicionales chinos e integrar la ideología política típicamente china en su gobierno. Es decir, debido a la comprensión superficial de la tradición, o por su propia naturaleza agresiva, no coincide con el prototipo chino del Tianxia-Imperio.

A partir de la Guerra del Opio, e incluso antes de que ésta estallase, tanto la Corte de Qing como los intelectuales empezaron a reconsiderar su posición dentro de este nuevo mundo, en el que también se incorporaban a los extranjeros que venían desde tan lejos. La continua firma de pactos injustos, y el hecho de rendir repetidos homenajes a otros poderes, confundieron a los chinos, que comenzaron a albergar sospechas sobre el privilegio exclusivo y supremo del Tianzi como Hijo del Dios Cielo. De hecho, los últimos gobernantes de la última dinastía también empezaron a denominar su poder y el régimen de China como imperio, pero en sentido occidental. Los Tianzi-Emperadores posteriores abandonaron el privilegio de ser considerados Hijos del Dios Cielo porque la confianza e identidad de los chinos empezó a tener que ver con el reconocimiento o consideración de China como *imperio* por parte de los occidentales. En otras palabras, los gobernantes orientales adoptaron los conceptos occidentales para legitimar y elevar la dignidad de su gobierno. Por consiguiente, el pueblo, y sobre todo las élites intelectuales, se vieron en la obligación de averiguar las carencias que tenía China en comparación con las potencias invasoras. También comenzaron a dudar de la racionalidad y efectividad del pensamiento confucianista para lograr el desarrollo de la ciencia y técnica modernas. Enseguida se extendió la idea de que era preciso “aprender las habilidades de los extranjeros para controlar a éstos²⁵³”. También se planteó la conveniencia de abandonar la tradición —extremamente conservadora— de la enseñanza confucianista y de introducir otra educación más moderna y avanzadas. Es decir, la crisis del poder político y también de la ideología política de China emergió mucho antes que la decadencia del sistema.

La caída oficial de la última dinastía china, la Qing, en el año 1911, marca definitivamente el fin de la historia del gobierno del Tianzi-Emperador sostenido por la filosofía confucianista. Este fin de la historia de la China dinástica demuestra, por una parte, algo que habíamos comentado antes: la estructura extremadamente estable del modelo gubernativo tradicional chino fue sostenida en gran medida por el pensamiento ético-moral de la Escuela Confucianista, y las deficiencias de esta estructura también tienen que ver con su incapacidad para promover el desarrollo, tanto social como político, de China. Por otra parte, este final obligado y forzado por factores externos también dificultó que en la China post-dinástica, o mejor dicho, en la China moderna, surgiera una genuina identidad, y, desde luego, un pensamiento original como el antiguo pensamiento confucianista, ahora fracasado.

²⁵³ Cabe destacar que las palabras en lengua china son: “师夷长技以制夷”, que se traduce literalmente como “aprender lo bueno de los bárbaros con el fin de ser su competidor y llegar a controlarlos.” Por una parte, reconocieron que otros pueblos disponían de un pensamiento y tecnología mejores que los suyos, pero, por otra parte, siguieron tratándolos como *bárbaros*.

Mirada hacia el futuro

En realidad, la búsqueda en China de una nueva ideología se parecía a la búsqueda de identidad que tenía lugar en muchos países postcolonizados. Durante mucho tiempo, China, como nación renacida, se encontró ante el dilema de recuperar la antigua, aceptar una ideología occidental o inventar una nueva. En relación con esta búsqueda, China ha seguido varios modelos, y, en cierto modo, se puede decir que a día de hoy todavía no ha acabado de forjarse la nueva identidad china.

En las últimas décadas, por la complejidad de la situación internacional, cada vez más expertos en diversos campos empiezan a prestar atención al concepto de *imperio* desde las perspectivas más modernas. Algunos pretenden criticar a los países desarrollados que, a través de la difusión del capital financiero y la comunicación masiva y globalizada, están generando una afasia cultural en los países económicamente pobres y culturalmente débiles, lo cual obviamente hace imposible que surja una identidad cultural en el tercer mundo (Said, 1996). Algunos van más lejos, y sostienen que la difusión de la cultura de la modernidad va a lograr una homogeneización del mundo que amenaza directamente el pluralismo cultural. Ciertos investigadores advierten que, aunque los imperios nacidos de la colonización y del saqueo han desaparecido, un nuevo tipo de imperialismo, basado en la globalización y el capitalismo internacional, controla secretamente el mundo (Hardt y Negri, 2002). Todos estos pensadores coinciden en que el *imperio* ha superado los límites de un *país*, tanto en relación con el territorio como en relación con la elaboración de las normas o reglas.

Este renacimiento de las investigaciones más críticas con el *imperio*, no solo lleva a muchos intelectuales chinos a cuestionar el orden mundial contemporáneo, sino incluso alienta el deseo, surgido entre las élites orientales, de restaurar el Sistema del Tianxia. De hecho, muchos investigadores chinos están obsesionados con tratar el *Tianxia* como una alternativa al *imperio*, y sostienen que, aunque en ambos modelos aspiran a que la potencia propia sea reconocida por todo el mundo, la primera noción es más respetuosa con la existencia de otras culturas y con la autonomía de los Estados (Zhao a, 2016). Para algunos autores, la noción del Tianxia se considera mucho más justa, bondadosa y humanista que la del imperio. Se nota que, para estos autores, el Tianxia no solo es un concepto geográfico y cultural, sino que también es espíritu y está relacionado con la filosofía de los confucianistas. En realidad, estos autores han sustituido el antiguo concepto de *Tianxia* por el *Tianxianismo*, esto es, por una concepción armónica del actual orden mundial.

Sin embargo, si abordamos el Tianxia, que es definido por Fairbank como “the Chinese World Order”, desde una perspectiva histórica, nos damos cuenta que este sistema diferenciaba entre una civilización más avanzada, la china, y otras menos avanzadas. Aunque el Tianzi, que era la figura central, no pretendía someter por las armas a los demás reinos que integraban el Tianxia, sino

garantizar su propia existencia, lo cierto es que dentro del Tianxia no se puede hablar ni de igualdad ni de equilibrio entre las diferentes entidades políticas y culturales.

En los últimos años, tanto política como económicamente, China ha vuelto a suscitar el interés de todo el mundo. Como segunda economía mundial, y siendo impulsora de una nueva iniciativa global (“una Franja y un Cinturón”), China preocupa a occidente que se pregunta hacia dónde irá esta gran potencia. No es difícil encontrar hoy en China una mirada hacia su pasado, o mejor dicho, hacia su propia tradición. Esto es algo que, a pesar de la historia del siglo veinte, se ha mantenido en la sociedad y el pueblo de este país. Sin embargo, cuando China echa sus ojos hacia atrás e intenta recuperar la tradición, no solo debe tener en cuenta los beneficios sino también los peligros que esconde esta misma *tradición*.

De todas maneras, el énfasis dado a la reconstrucción y mantenimiento de las virtudes tradicionales en la sociedad actual de China puede ser tratado como una señal de la recuperación de la sociedad ética. Ahora bien, elementos modernos como los derechos humanos o la democracia también han sido incorporados al nuevo sistema político. La ideología social-política en China sigue siendo el núcleo de la nación, como indica el Presidente chino Xi: “La fuerza más duradera y profunda son los valores fundamentales reconocidos por toda la sociedad”. Por eso, después de décadas de exploración, se nota que hoy China ha encontrado la ruta correcta: la de una nueva ideología y creencia común para su desarrollo interno.

Ciertamente, China se ha propuesto la construcción y desarrollo de un socialismo con peculiaridades chinas, que consiste en combinar los principios marxistas con la realidad específica del país, esto es, con las propias características de China. Y todo ello con el objetivo de que se realice gradualmente la modernización de la industria, la agricultura, la defensa nacional, la ciencia y la tecnología, y China se convierta en una sociedad próspera, democrática, civilizada y armoniosa. Por un lado, es preciso adherirse a los principios básicos del marxismo y tomar el camino del socialismo, el cual se corresponde con el valor que la tradición china ha dado a lo colectivo. Por otro lado, la nueva ideología ha de ajustarse a la realidad de China. Se puede aprender de experiencias ajenas, pero no se debe copiar a otros países sin tener en cuenta las características chinas. Lo decisivo es que la nueva ideología que se forje acabe combinando al mismo tiempo tradición y modernidad.

Con respecto a las relaciones exteriores, China, aparte de volver la mirada a la tradición, está introduciendo toda una serie de modificaciones e innovaciones. El 15 de mayo de 2019, en la Conferencia sobre el Diálogo de las Civilizaciones Asiáticas que se inauguró en Beijing, en el discurso de apertura pronunciado por el presidente Xi Jinping, se destacó ante todo la paz como el fundamento necesario para mantener el crecimiento económico, para que se produzcan

provechosos intercambios culturales entre los pueblos, y para el mantenimiento de la civilización humana. En el ámbito asiático actual, que geográficamente equivale más o menos al antiguo Sistema de Tianxia, China proclama: “Las civilizaciones solo se diferencian por sus propias características. Ninguna de ellas es superior o inferior a cualquier otra [...]. Es absurda la idea de que un país sea superior a otro por su raza y civilización, y que por ello insista en transformar o incluso reemplazar [la identidad] de los demás.” Y aún es más significativa la declaración de que “los intercambios y aprendizaje mutuo entre civilizaciones deben ser recíprocos, equitativos, plurales y multidireccionales, en vez de ser obligatorios, forzados, uniformes y unidireccionales.”

No cabe ninguna duda de que la China actual, a diferencia de la China dinástica, deja de ocupar “la ubicación central” en la geografía y también deja de ser “el País Central” en la disposición mundial. Hoy China se reconoce como una parte más que quiere mantener relaciones igualitarias con los demás Estados, conforme con lo que dice el presidente chino: “La China de hoy no es solo para sí misma, sino también para Asia y para el mundo”²⁵⁴. Este auto-reconocimiento de que es una parte más del mundo evita que se convierta en un nuevo imperialismo.

De todos modos, el desarrollo de la teoría político-ideológica a lo largo de toda la historia china sirve fundamentalmente para comprender la actualidad y el futuro de este país, el cual es totalmente distinto de Occidente. Sin conocer la construcción de la ideología y el régimen Tianxia, no es posible entender por qué el Presidente Xi Jinping cita en tantas ocasiones la obra clásica del confucianismo *Gran Saber*: “sin la Virtud, el país no llegará a la prosperidad; sin las virtudes, el hombre no puede ser hombre”²⁵⁵. Si no se conoce el carácter inclusivo de la filosofía confucianista y la idea de Tianxia, tampoco se comprenderá la sentencia “la diversidad implicada en las distintas sustancias, justo es la esencia de la misma naturaleza”²⁵⁶ con la que explicó el gobernante chino la importancia de mantener la diversidad cultural en el contexto actual de globalización.

El propósito de mi estudio ha sido construir un puente entre la civilización china y la occidental para que la gente de ambas partes tenga un mejor entendimiento mutuo. Esta tesis doctoral, como inicio de una carrera investigadora, se dedica principalmente al análisis del papel que ha desempeñado el pensamiento confucianista en China para la formación y mantenimiento de un modelo político único: el Tianxia-Imperio. Hemos concluido que el confucianismo servía tanto para la legitimación como para la limitación del poder. Esto garantizaba, por una parte, la

²⁵⁴ Fuente: People Daily, 15/05/2019. <https://mp.weixin.qq.com/s/sbBcJMgBsRuXHSDOWuTGbw>

²⁵⁵ Cf. el Clásico confucianista, *Libro de los Ritos*, capítulo *Gran saber*. El presidente chino habla en varias ocasiones de este tema. Por ejemplo, cuando participó en la celebración del 2565 aniversario de Confucio en el año 2014, y cuando visitó a la Universidad de Pekín.

²⁵⁶ Citando *Mencio*.

existencia y continuación duradera del modelo gubernativo formado por el Tianzi-Emperador y los burócrata-confucianistas. Por otra, y teniendo en cuenta un ámbito geográfico más amplio, el sistema legitimado por el confucianismo limitaba eficientemente la ambición de extensión territorial de los gobernantes de las distintas dinastías. Sin embargo, y esto es un problema que se ha repetido a lo largo de la historia de la China antigua, la estabilidad y la paz también frenaron el progreso social.

Desde una perspectiva cultural, el pensamiento confucianista, como partidario de la tradición clásica, se ha convertido en la misma tradición del pueblo chino. De hecho, a lo largo de más de veinte siglos, el confucianismo se ha integrado completamente en la civilización china, y ha logrado que la población de esta tierra mantenga una filosofía de vida diferente a la de Occidente. Ante los retos de la modernidad y de la globalización actual, es indudable que la comunicación y la comprensión intercultural, a la que hemos querido contribuir con esta tesis, facilitará la futura cooperación mundial.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Anónimo:

- (a) *Clásico de Rito* (《礼记》), calculado elaborado por discípulos de Confucio entre el período de Estados Combatientes y la Dinastía Han Anterior;
- (b) *Clásico de Historia* (《书经》), siglo V a. C.;
- (c) *Código de la Gran Dinastía Ming* (《大明会典》), siglo XV a siglo XVII;
- (d) *Crónicas de los Reinos de la Dinastía Zhou Oeste*, editado por Feng Menglong (冯梦龙, 1574-1645, escritor e historiador de la Dinastía Ming);
- (e) *Crónica de Zuo* (《左传》), o *Comentarios de Zuo*, su autor posiblemente sea Zuo Qiuming (左丘明), historiador del Reino Lu (鲁国) que vivían los últimos años del Periodo de Primaveras y Otoños;
- (f) *Guoyu* (《国语》), dicen que su autor también podría ser el mismo que posiblemente escribiera las *Crónicas de Zuo*, Zuo Qiuming;
- (g) *Registro de la Dinastía Ming* (《明实录》), se conoce en inglés como “*Emperor of the Ming Dynasty record*”. Tratándose de la crónica oficial del gobierno de la Dinastía Ming, fue elaborado por los funcionario-historiadores de la Corte, en total son dos mil novecientos once capítulos extendido en trece volúmenes;
- (h) *Romancero chino* (《诗经》), también conocido como *Clásico de Poesía*, edición traducida y preparada por Carmelo Elorduy, Madrid: Editora Nacional, D.L., 1984;
- (i) *Xunzi* (《荀子》), obra editada y organizada por Xun Zi y sus discípulos, el mismo Xun Zi vivía entre el 313 a 238 a.C.

Ban, Gu (班固), *Registros de Han* (《汉书》), con nota del Maestro Yan (Dinastía Tang).

Confucio (Kong Zi, 孔子), con sus discípulos, *Las Analectas de Confucio*, entre el Periodo de Primaveras y Otoños y el de Estados Combatientes.

Dong, Zhongshu (董仲舒), *Rocío Exuberante de los Anales de las Primaveras y Otoños* (《春秋繁露》), Dinastía Han Occidental.

Fan, Ye (范曄), *Registro de Han Posterior* (《后汉书》), Dinastía Song de las Dinastías Meridionales, sobre el siglo V.

Gao, You (高诱), *Notas para la Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu (o Lyu, 《吕氏春秋注》)*, Dinastía Han Oriental.

Han, Fei (韩非), *Hanfeizi*, siglo III a.C.

Jia, Yi (贾谊), *Comentarios de los Errores Cometidos por los Qin* (《过秦论》), Dinastía Han Occidental, apox. siglo II a.C.

Liu, Xiang (刘向), *Estrategias de los Estados Combatientes* (《战国策》), Dinastía Han Occidental. Esta obra fue organizada y nombrada por el historiador de la Dinastía Han, Liu Xiang. En ella se registran las políticas que ejercían distintos reinos e las intrigas de distintos políticos, desde la Dinastía Zhou hasta la extinción de los seis reinos combatientes por el triunfo del Imperio Qin.

Lyu, Buwei (吕不韦), la *Crónica de la Primavera y el Otoño del Señor Lyu* (《吕氏春秋》), la elaboración de esta obra estuvo bajo la organización del Primer Ministro Lyu Buwei, y terminó aproximadamente el 239 a.C.

Meng, Ke (孟轲), *Mengzi* (se conoce como *Mencio*, tanto el maestro como la obra homónima), fue la obra mayoritariamente elaborada por el mismo Maestro Mencio, también estaba incluida la doctrina de sus discípulos, salió en la última etapa del Periodo de los Estados Combatientes.

Shang, Yang (商鞅), *El Libro del Señor Shang* (《商君书》), existe una polémica en la determinación del autor de esta obra, yo misma estoy de acuerdo con una parte de los investigadores que creen que es una colección de la obra del mismo Shang Yang y los comentarios de otros Maestros Legalistas.

Shen, Yue (沈约, Liang de las Dinastías Septentrional), *Registro de Song* (《宋书》), cabe notar que esta Dinastía Song se refiere a la Song de las Dinastías Meridionales, cuya familia reinaba entre el año 420 y 479.

Sima, Qian (司马迁), *las Memorias Históricas* (《史记》), siglo I a.C.

Song, Lian (宋濂), con Wang Yi (王祿, edis.), la *Historia de Yuan* (《元史》), Dinastía Yuan, la segunda mitad del siglo XIV.

Wei, Zheng (魏征), *Libro de la Dinastía Sui* (《隋书》), Dinastía Tang.

Yan, Congjian (严从简), *Shuyuzhouzilu* (《殊域周咨录》), literalmente se traduce como “registros de las informaciones de distintas regiones periféricas”), Dinastía Ming, se calcula que terminó su redacción en el año 1574.

Yang, Xuanzhi (杨衒之), *Libro Jialan en Luoyang* (《洛阳伽蓝记》), se trata de una obra en que se cuenta lo que sucedía en los templos budistas de la Ciudad Luoyang durante la Dinastía Wei Septentrional, terminó su escritura cerca del año 547.

Ying, Shao (应劭), *Notas para el Libro de Han* (《汉书集解》), Dinastía Han Oriental, aprox. siglo II a.C.

Zhang, Tingyu (张廷玉, edi.), *Historia de Ming* (《明史》), Dinastía Qing, cerca del siglo XVIII.

Zhuang, Zhou (Zhuang Zi, 庄周), *Zhuangzi* (《庄子》), fue la obra mayoritariamente elaborada por el mismo Maestro Zhuang Zi, también estaba incluida la doctrina de sus discípulos, salió en el Periodo de los Estados Combatientes.

Literatura secundaria

Abe, Takeo, *El Concepto de "Tianxia" de los chinos* (《中国人の天下観念》), Yangjing: Editorial del Comité del Seminario de Cultura Oriental, 1956.

An, Zuozhang, y Xiong, Tiejila (Co.), *Historia de Instituciones Burocráticas de Qin y Han* (《秦汉官制史稿》) Vol. II, Jinan, China: Qilu Book Publishing, 1984.

Brook, Timothy, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Bu, Xianqun, *el Régimen Burocrático de Qin y Han* (《秦汉官僚制度》), Beijing: China Social Sciences Press, 2002.

Cao, Xinyu y Huang Xingtao, *Estudios Históricos de Europa que definió a China como "Imperio"* (《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》), Revista *Journal of Historical Science*, N° 5 del 2015, pp. 52-63.

Chaffee, John W., *The Branches of Heaven: A History of the Sung Imperial Clan*, EE.UU.: Harvard University Asia Center, 1999.

Chao, Fulin, *Los cambios sociales en el Periodo de las Primaveras y Otoños y el de los Estados Combatientes* (《春秋战国的社会变迁》), Beijing, The Commercial Press, 2011.

Chen, Lai:

— *Religión y Ética de la Antigüedad* (《古代宗教与伦理》), Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009;

— *Enseñanza de la Historia de Filosofía de las Dinastías Song, Yuan y Ming* (《宋元明哲学史教程》), Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010.

Fairbank, John King:

— *The Chinese World Order: tradicional China's foreign relations (ed.)*, Cambrige, Massachusetts: Harvard University Press, 1968;

— *China: una nueva historia*, traducción: Gila Sharony, Barcelona : Andrés Bello, 1996.

Feng, Youlan:

— *Historia de la Filosofía China* (《中国哲学史》), Shanghai: East China Normal University Press, 2011;

— *Breve Historia de la Filosofía China*, México : Fondo de Cultura Económica, 1987.

Finer, Samuel Edward, *The History of the Government from the Earliest Time* (《统治史》), versión en lengua china (traducida por Wang Zhen y Ma Bailiang), Shanghai: East China Normal University Press, 2010.

Gan, Huaizhen:

— *La Realeza, los Ritos y las Interpretación de los Clásicos: Estudio sobre la Historia de la Política Antigua de China* (《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》), Shanghai: East China Normal University Press, 2008.

— *Nueva Exploración del Concepto de Tianxia* (《天下概念成立的再探索》), coleccionado en la revista *Colección del Centro de Investigación en los Archivos Antiguos de la Universidad de Beijing* (《北京大学中国古文献研究中心集刊》), número 9, publicada en Beijing, junio de 2010.

Gao, Mingshi, *La Ley Escrita y el Principio Tianxia* (《律令法与天下法》), Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2013.

Ge, Zhaoguang, *Tratar este Lugar como el Centro de Reinos—Reconstruir los Comentarios Históricos Relacionados con “China”* (《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》), Beijing: Zhonghua Book Company, 2011.

Gu, Yu, *la Institución de Ejes y el Sistema Político Imperial* (《轴心制度与帝国的政治体系》), Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2011.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona : Paidós, 2002.

Hevia, James L., *Huairou Yuanren: Choques de los Rituales entre Inglaterra y China, desde la visita diplomática del Lord Macartney* (《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》), Beijing: China Social Sciences Academic Press, 2002.

Hou, Wailu:

—*Historia de la Sociedad China Antigua* (《中国古代社会史论》), Beijing: People's Publishing House, 1955;

—*Historia General de Pensamiento Chino* (《中国思想通史》), Beijing: People's Publishing House, 1957.

Hu, Shi, *Esquema de la Historia de la Filosofía China* (《中国哲学史大纲》), Beijing: The Commercial Press, 2011.

Lao Zi, *Tao Te Jing, Los libros del Tao*, edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta, Madrid: Trotta, 2006.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discurso sobre la Teología Natural de los Chinos*, Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2000.

Li, Guojuan, Tesis Doctoral *el Confucianismo y el Establecimiento de la Ideología de Qin y Han* (《儒学与秦汉意识形态的建立》), China East Normal University, 2010.

Li, Jia, Tesis Doctoral *Estudio de los Conflictos entre el Emperador y los funcionarios de la Dinastía Ming* (《明代的君臣冲突》), Northeast Normal University, 2011.

Li, Zehou, *Comentarios de la Historia de Pensamientos de la China Antigua, Breves comentarios de pensamientos de Qin y Han* (《秦汉思想简议: 中国古代思想史论》), Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2008.

Liang, Danian, *Diplomáticos Enviados a la Dinastía Sui y los Intercambios Culturales entre China y Japón* (《遣隋使与中日文化交流》), Beijing: The Commercial Press, 2010.

Liang, Shuming, *La Cultura de Occidente y Oriente y su Filosofía* (《东西文化及其哲学》), Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.

Lin, Cunguang, Tesis Doctoral *la Ideología Confucianista: un estudio político-cultural* (《儒学的意识形态化——项政治文化研究》), Nankai University, 1994.

Lin, Jianming, *Libro de la Historia del Reino Qin* (《秦史稿》), Shanghai: Editorial Popular de Shanghai, 1981.

Liu Jinhua, *el Régimen de Gabinete de la Dinastía Ming y los Conflictos entre Distintos Bandos Políticos* (《明代内阁制度与党政》), publicado en la revista china *Social Sciences Review*, Vol. 18 N°. 3, junio de 2003.

Liu Shuzheng, *la Comparación entre el Gabinete de la Dinastía Ming y el Gabinete de Inglaterra* (《明朝内阁制与英国内阁制之比较》), publicado en la revista china de *Learn History*, julio/agosto de 2008.

Liu, Zhongping, *Nota e Interpretación Actuales de “los Métodos de Sima”* (《“司马法”今注今译》), The Commercial Press of Taiwan, Taiwan, 1977.

Jaspers, Karl, *Origen y Meta de la Historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Jian, Bozan, *Historia de Qin y Han* (《秦汉史》), Beijing: Beijing University's Pressing, 1999.

Jin, Guantao y Liu Qingfeng (co.):

— *Próspero y Crisis* (《兴盛与危机》), China: Law Press, 2011;

— *Detrás de la Apariencia Histórica* (《在历史的表象背后》), Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1985.

Kuhn, Philip Alden, *Soul stealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, EE.UU.: Harvard University Press, Cambridge, 1990.

Mann, Michael, *Las fuentes del poder social, I—una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.*, versión en lengua española traducida por Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Megías Quirós, José J., con Leticia Cabrera Caro, *Historia de las Ideas Políticas: de la democracia griega a la monarquía medieval*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2015.

Moore, Barrington, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona: Península, 1991.

Mu, Zongsan:

— (a) *Catorce Secciones sobre la Convergencia de la Filosofía China y la Occidental* (《中西哲学之会通十四讲》), Jilin, China: Jilin Press Group, 2010;

— (b) *Colección de Estudios Filosóficos y Culturales de Mu Zongsan* (《牟宗三哲学与文化论集》), Nanjing, China: Ninjing University Press, 2010.

Needham, Joseph:

— *La Gran Titulación Ciencias y Sociedad en Oriente y Occidente*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1977;

— *De la Ciencia y la Tecnología Chinas*, México [etc.]: Siglo Veintiuno, 1978

Ortega y Gasset, José:

— *Discursos Políticos*, Madrid: Alianza Editorial, 1990;

— *Europa y la Idea de Nación*, Madrid: Alianza Revista de Occidente, 2003;

— *Las Atlántidas: y del Imperio Romano*, Madrid: Revista de Occidente, 1976;

— *Una Interpretación de la Historia Universal*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989.

Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Península, 1997.

Palacio Bañuelos, Luis, y Raúl Ramirez (co.), *China: historia, pensamiento, arte y cultura*, Córdoba: Almuzara, 2011.

Qian, Mu:

— *Historia de Qin y Han* (《秦汉史》), Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2012;

— *Métodos en los Estudios Históricas de China* (《中国历史研究法》), Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001.

Quesnay, François, *Máximas Generales del Gobierno Económico de un Reyno Agricultor*, traducido del francés por Manuel Belgrano, Madrid: Cultura Hispánica, 1984.

Ricci, Matteo, *De Christiana Expeditione Apud Sinas Suscepta ab Societate Jesu*, editado por Nicolás Trigault, 1615. Consulta por página: <https://books.google.es/books?id=iLsWAAAAQAAJ>

Said, Edward W., *Cultura e Imperialismo*, traducción de Nora Catelli, Barcelona: Anagrama, 1996.

Schmitt, Carl, *Tierra y Mar: una reflexión sobre la historia universal*, trad. de Rafael Fernández Quintanilla, Madrid: Trotta, D.L. 2007.

Schwartz, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, EE.UU: Harvard University Press, 1985.

Shiono, Nanami, *Res Gestae Populi Romani: Cuentos de los Romanos* (《罗马人的故事》), en total 15 volúmenes, traducción a la lengua china de varios traductores, Beijing: CITIC Press, 2011.

Sun, Xiuwei, Tesis Doctoral *la Teoría de las Conexiones entre el Cielo y el hombre de Dong Zhongshu y los problemas celestial-humanos en la Dinastía Han* (《董仲舒“天人感应”论与汉代的天人问题》), Shanxi Normal University, 2010.

Tang, Degang, *Los Últimos Setenta Años de la Dinastía Qing* (《晚清七十年》), Hunan, China: Yuelu Book Store, 1998.

Twichett, Denis, John King Fairbank, etc.(eds.), *The Cambridge History of China*, UK: Cambridge University Press, 1978-2020:

- (a) *Vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 BC–AD 220*, publicado en 1986;
- (b) *Vol. 3, Sui and T'ang China, 589–906 AD, Part 1*, publicado en 1979;
- (c) *Vol. 5, The Sung Dynasty and its Precursors, 907–1279, Part 1*, publicado en 2009;
- (d) *Vol. 5, Sung China, 960–1279 AD, Part 2*, publicado en 2015;
- (e) *Vol. 6, Alien regimes and border states, 907-1368*, publicado en 1994;
- (f) *Vol. 7, The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 1*, publicado en 1983;
- (g) *Vol. 8, The Ming Dynasty, Part 2, 1368–1644*, publicado en 1998.

Villacañas Berlanga, José Luis:

- *Teología Política Imperial y Comunidad de Salvación Cristiana: Una genealogía de la división de poderes*, Madrid: Editorial Trotta, 2016;
- *Qué Imperio: un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba: Almuzara, 2008.

Xiao, Gongquan, *Historia de Pensamientos Políticos de China*, (《中国政治思想史》), Beijing: The Commercial Press, 2011.

Wakeman, Frederic, *The Fall of Imperial China*, traducción de DENG Jun, Anhui: Huangshan Book Press, 2010.

Wallerstein, Immanuel Maurice, *El Moderno Sistema Mundial. Vol.1, La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, [etc.]: Siglo Veintiuno, 1979.

Wang, Bingzhao, y Xu Yong (Co.), *Estudio sobre el Régimen de Selección de los Burócrata-confucianistas*, (《中国科举制度研究》), Hebei, China: Hebei Renmin Publishing, 2002.

Watanabe, Shin'ichirou, *La realeza de la Antigüedad de China y el Orden Tianxia*, traducido por Xu Chong de japonés a chino, Zhonghua Book Company, 2008, China

Weber, Max:

- *Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. 1 / versión castellana de José Almaraz y Julio Carabaña*, Madrid: Taurus, 1998.
- *¿Qué es Burocracia?*, traducción de Rufino Arar, Buenos Aires: Leviatán, 1991;

— *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Wittfogel, Karl A., *Despotismo Oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, traducción de Francisco Presedo, Madrid: Guadarrama, D.L., 1966.

Xu, Tianbo, *Las Guerras y el Establecimiento del Estado* (《战争与国家形成》), Shanghai: Editorial Popular de Shanghai, 2009.

Xu, Yazhou, *Las Técnicas de Distintas Épocas de China, que servían de fundamento para las expediciones navales* (《为下西洋奠定基础的中国历代造船技术》), artículo reproducido para la Conferencia “*Estudio sobre Zheng He* (《郑和研究》)”, 2007(3):62-68.

Yang, Kuan, *Historia de los Estados Combatientes* (《战国史》), Shanghai: Editorial Popular de Shanghai, 2003.

Yi, Zhongtian:

— (a) *Dos Dinastías de Han y Dos Roma* (《两汉两罗马》), Zhejiang, China: Zhejiang Literature and Art Publishing House, 2014;

— (b) *Historia de China de Yi Zhongtian: Volumen séptimo Qin Unificó el Tianxia* (《易中天中华史：秦并天下》), Zhejiang, China: Zhejiang Literature and Art Publishing House, 2014.

Yu, Yingshi:

— *Historia y Pensamiento* (《历史与思想》), Taipei: Linking Publishing Company, 2014;

— *Shi y la Cultura China* (《士与中国文化》), Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.

Zhao, Dingxin:

— *Las Guerras de la Dinastía Zhou Este y el Nacimiento del Estado Confucianista-Legalista* (《东周战争和儒法国家的诞生》), traducido al chino por Xia Hongqi, Shanghai: East China Normal University Press, 2011;

— *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Zhao, Tingyang:

— (a) *A Possible World of All-under-heaven System—The World Order in the past and for the future* (《天下的当代性》), Beijing: CITIC Press, 2016;

— (b) *The Making and Becoming of China: It's way of historicity* (《惠此中国》), Beijing: CITIC Press, 2016;

— (c) *The Tianxia System: An Introduction to the Philosophy of World Institution* (《天下体系》), Beijing: People University Press, 2011.

Zhao, Xiaolei, *El Desarrollo Premaduro de la Escuela Legalista y Otras Escuelas de la Época Pre-Qin* (《‘早熟路径’下的法家和前秦诸子》), Beijing: China Social Sciences Press, 2010.

Zhao, Yi, y Zhao Yifeng (co.), *la Historia China Antigua* (《中国古代史》), Beijing: Editorial de Educación Superior, 2002.

ANEXO

| Formulario de las dinastías de China Antigua | | | | |
|--|---|--------------------------------|--|---|
| Dinastías | | | Duración | Asuntos correspondientes en la tesis |
| Época de los Tres Caudillos (Huang) y Cinco Jefes (Di) Legendarios | | | Origen del concepto chino de “Emperador” (Huangdi) | |
| Xia (夏) | | | Aprox. 2146-1675 a.C. | Las inundaciones gestionadas por Yu y el comienzo del poder patrimonial |
| Shang (商) | | | Aprox. 1675-1046 a.C. | La apropiación del Cielo Divino como protector familiar y la gobernación final del Cruel. |
| Zhou (周) | Zhou Oeste (西周) | | Aprox. 1046-771 a.C. | El establecimiento del Régimen Tianxia y la gobernación con llamada Virtud |
| | Zhou Este (东周) | Primaveras y Otoños | 770-476 a.C. | El nacimiento de las Cien Escuelas |
| | | Estados Combatientes | 475-221 a.C. | Los reinos hegemónicos lucharon por conquistar completamente a los demás. |
| Qin (秦) | | | 221-207 a.C. | El logro de la Gran Unificación por Qin Shihuang y la fundación del Imperio Hegemónico. |
| Han (汉) | Han Occidental (Anterior, 西汉) | | 202 a.C.- 8 d.C. | La reforma del pensamiento confucianismo y su ocupación de la posición dominante en legitimar el poder del Tianzi-Emperador |
| | Xin (Nuevo, 新朝) | | 9-23 | El Emperador-Usurpador rapina el poder de la mano del niño Tianzi de la Dinastía Han |
| | Han Oriental (东汉) | | 25-220 | El poder vuelve a la mano de la Familia Liu. |
| Tres Reinos (三国) | Wei (Cao, 曹魏) | | 220-265 | |
| | Han (Shu, 蜀汉) | | 221-263 | |
| | Wu (Sun, 孙吴) | | 222-280 | |
| Jin (晋) | Jin Occidental (Anterior, 西晋) | | 265-316 | |
| | Jin Oriental (Posterior, 东晋) | | 317-420 | |
| Dieciséis Reinos (十六国, 304-439) | Zhao Anterior (Han, 前赵) | | 304-318 | |
| | | | 319-329 | |
| | Han (Cheng, 成汉) | | 306-347 | |
| | Liang Anterior (前凉) | | 314-363 | |
| | Zhao Posterior (后赵) | | 319-351 | |
| | Yan Anterior (前燕) | | 337-370 | |
| | Qin Anterior (前秦) | | 351-394 | |
| | Qin Posterior (后秦) | | 384-417 | |
| | Yan Posterior (后燕) | | 384-407 | |
| | Qin Occidental (西秦) | | 385-431 | |
| | Liang Posterior (后凉) | | 386-403 | |
| | Liang Meridional (南凉) | | 397-414 | |
| | Yan Meridional (南燕) | | 398-410 | |
| | Liang Occidental (西凉) | | 407-421 | |
| | Xia (Hu, 胡夏) | | 407-431 | |
| | Yan Septentrional (北燕) | | 407-436 | |
| | Liang Septentrional (北凉) | | 397-439 | |
| | Wei (Ran, 冉魏) | | 350-352 | |
| | Yan (Occidental, 西燕) | | 384-394 | |
| | Dinastías Meridionales y Septentrionales (南北朝, 420-589) | Shu Occidental (Posterior, 西蜀) | | 405-413 |
| Dinastías Meridionales (南朝) | | Song (宋) | 420-479 | |
| | | Qi (齐) | 479-502 | |
| | | Liang (梁) | 502-557 | |
| | | Chen (陈) | 557-589 | |
| Dinastías Septentrionales (北朝) | | Wei Septentrional (北魏) | 386-534 | |
| | | Wei Oriental (东魏) | 534-550 | |
| | | Wei Occidental (西魏) | 535-556 | |
| | | Qi Septentrional (北齐) | 550-577 | |
| | Zhou Septentrional (北周) | 557-581 | | |
| Sui (隋) | | | 581-618 | La selección de funcionarios empieza a tener la forma de exámenes por escrito. |
| Tang (唐) | | | 618-907 | Entre la Dinastía Sui y Tang, se establece el Sistema de “Tres Secciones y Seis Ministerios”. |

| | | | |
|--|-------------------------|-----------|---|
| Cinco Dinastías y Diez reinos (五 代十国) | Liang Posterior (后梁) | 907-923 | |
| | Tang Posterior (后唐) | 923-936 | |
| | Jin Posterior (后晋) | 936-947 | |
| | Han Posterior (后汉) | 947-950 | |
| | Zhou Posterior (后周) | 951-960 | |
| | Shu Anterior (前蜀) | 891-925 | |
| | Shu Posterior (后蜀) | 925-965 | |
| | Wu- Yang (杨吴) | 892-937 | |
| | Tang Meridional (南唐) | 937-975 | |
| | Wu-Yue 吴越 | 893-978 | |
| | Min (闽国) | 893-945 | |
| | Ma- Chu (马楚) | 896-951 | |
| | Han Meridional (南汉) | 905-971 | |
| | Ping Meridional (南平) | 907-963 | |
| | Han Septentrional (北汉) | 951-979 | |
| Song (宋) | Song Septentrional (北宋) | 960-1127 | |
| | Song Meridional (南宋) | 1127-1279 | La división de Tianxia en dos partes, y el reconocimiento de otro poder político como legítimo e igual del Tianzi-Emperador (Tratado <i>Chanyuan</i>) |
| | -Liao (辽) | 907-1125 | |
| | -Dali (大理) | 937-1254 | |
| | -Xia Occidental (西夏) | 1032-1227 | |
| | -Jin (金) | 1115-1234 | |
| Yuan (元) | | 1271-1368 | - La primera dinastía extranjera que llegó a controlar todo el territorio de China, y aprovechar la idea de Tianxia en legitimar su poder |
| Ming (明) | | 1368-1644 | - Uno más poder de origen plebeyo; - La usurpación del poder máximo realizada por el Emperador Cheng; - Las siete expediciones marítimas dirigidas por Zhenghe y su suspenso final. |
| Qing (清) | | 1616-1911 | |